Die Bedeutung

der

Antiochenischen Schule

auf dem

exegetischen Gebiete,

nebst einer Abhandlung über die ältesten christlichen Schulen.

Eine
von der theologischen Fakultät der Hochschule zu
Würzburg gekrönte Preisschrift.

Von

Heinrich Kihn,

königl. Studienlehrer zu Eichstätt.

Weissenburg, 1866.

Druck von Carl Friedrich Meyer.

II. Theil.

Bibliologie, Hermeneutik und Exegetik der Antiochenischen Schule.

I. Abschnitt.

Bibliologie der Antiochenischen Schule und Hermeneutik im Allgemeinen.

I. Kapitel.

Kanon und biblische Kritik in der Antiochenischen Schule.

77. In der höheren Kritik haben die Exegeten der Antiochenischen Schule nicht jene Bedeutung erlangt, welche ihnen von den rationalistischen Bewunderern des Theodor von Mopsuestia vielfach zugeschrieben wird [1])

Mit Ausnahme dieses Lehrers und seiner nestorianischen Schüler haben sich die Antiochener durchweg des kirchlichen Kanons bedient. Deßhalb fällt die Geschichte des Kanons dieser Schule in der Hauptsache mit jener in der orientalischen Kirche zusammen. Da die Antiochener die Alexandrinische Übersetzung des A. T. gebrauchten und

[1]) Auch Redepenning überschätzt ihre Leistungen hierin, wenn er sagt: „Des Origenes alttestamentliche Kritik betraf nicht, wie später die der Ant. Schule die Ächtheit der einzelnen Bücher und Stücke; überall verließ er sich auf die Überschrift.“ Orig. I. Thl. S. 245.

ihr Ansehn in Folge des durch die Apostel geheiligten Gebrauches [1]) überaus hochachteten, sahen sie, wie die Kirche der ersten Jahrhunderte überhaupt, die in derselben enthaltenen Bücher unbefangen als heilige und göttliche Bücher an und benützten wenigstens im geweihten Kreise der Gläubigen auch jene Bücher des alten Testamentes, welche im hebräischen Texte fehlen und deßhalb vielfach Apokrypha, in der katholischen Kirche nunmehr aber nicht unpassend die deuterokanonischen [2]) genannt werden. Wie Origenes [3]) bestimmten auch sie die Kanonicität der alttestamentlichen Schriften nicht auf Grund des palästinisch-jüdischen Kanons, sondern nach der kirchlichen Übung und Überlieferung. Gleichwohl läßt sich nicht in Abrede stellen, daß sie von jenen sogenannten deuterokanonischen Schriften nur spärlichen Gebrauch machten und sie auch kaum commentirten, eine Erscheinung, die nichts Auffallendes hat. Denn gegen die Juden in Asien waren sie gar nicht anzuwenden, und so kam es, daß sie auch anderweitig weniger benützt wurden; doch wurde die kirchliche Lesung derselben beibehalten. Auch blieb in Antiochia die Uebung der syrischen Kirche, welche auf Grund der Peschito dem hebräischen Codex folgte, [4]) bei so vielen anderen gegenseitigen Berührungspunkten wohl nicht ohne Einfluß.

Noch bedeutender scheint dieser Einfluß der syrischen Kirche für den Kanon des N. T. in Antiochien gewesen zu sein. Denn wie die Syrer [5]) in den drei ersten Jahrhunderten rechneten auch die Antiochener den zweiten Brief des hl. Petrus, den zweiten und dritten des hl. Johannes und den Brief des Apostels Judas nebst der Apokalypse noch zu des hl. Chrysostomus Zeiten [6]) nicht unter die kanonischen [7]) Bücher, sondern nahmen von den sieben sogenannten katholischen Briefen, welche in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ziemlich allgemein

---

[1]) Sieh Haneberg, Einltg. 2. Aufl. S. 747.

[2]) Deren sind sieben: Tobias, Judith, Baruch, Sapientia, Ekklesiastikus und das I. u. II. Buch der Makkabäer.

[3]) Vergl. Keil, Einleitg. in das alte Test. 2. Aufl. S. 623.

[4]) Vergleiche über Ersteres Haneberg, Einltg. S. 712 ff., über Letzteres Keil, Einltg. S. 625.

[5]) Guericke, neutest. Isagogik, Leipzig 1854. S. 584 ff.

[6]) Ja selbst noch unter Justinian nicht. Dieses ist gründlich nachgewiesen in der diatriba in Synopsin des alten und neuen Test. in den Werken des Chrysostomus ed. Montf. Paris 1724. tom. VI. p. 308 sqq.

[7]) Daß diese neutest. Schriften nicht commentirt wurden, wird ausdrücklich bezeugt: *οὔτε εἰς αὐτῶν (πάντων τῶν ὑπομνηματισάντων τὰς θείας γραφὰς) λόγον ἐποιήσατο τῶν καθολικῶν.* Cosm. Indicopl. lib. I. p. 535.

anerkannt und auch schon von Ephräm dem Syrer recipirt waren,[1]) nur drei an, den ersten Brief des hl. Petrus, den ersten des hl. Johannes und den Brief des hl. Jakobus. Doch wird dieß Niemand befremdend finden, da die Antilegomena erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts durch kirchlichen Beschluß in die Zahl der kanonischen Bücher gereiht und nunmehr allgemein anerkannt wurden.[2]) Daß die Kirchenlehrer zu Antiochia so lange am ursprünglich engeren Kanon festhielten, ist ein Beweis von ihrer Achtung vor dem Altüberlieferten und von ihrer Sorgfalt für Bewahrung der überkommenen apostolischen Schrift und Lehre.

78. Einen ganz andern und in der Kirche bis jetzt unerhörten Weg in der höheren Kritik schlug freilich Theodor von Mopsuestia ein. Willkür und dogmatische Befangenheit kennzeichnet seine alttestamentliche Kritik. Daß er im N. T. dem alten Kanon der Antiochenischen Kirche gefolgt, könnte ihm dem Gesagten gemäß nicht zum Vorwurfe gereichen; aber hiemit nicht zufrieden, soll er auch den Brief Jakobi verworfen haben, weil Job's Geduld darin gepriesen werde.[3]) Doch viel weiter ging er im A. T. Indem er den historisch-wörtlichen Sinn bis zum Extreme preßte, die allegorische Diktion ganzer Stücke verkannte, den typisch-geistigen Sinn des A. T. verwarf, die historischen Zeugnisse in subjectivistisch-dogmatischer und exegetischer Befangenheit mißachtete, gelangte er zur Verwerfung der göttlichen Auctorität mehrer Bücher des A. T., namentlich des hohen Liedes, des Buches Job und der Psalmüberschriften.[4]) Nach Leontius von Byzanz soll er auch die beiden Bücher der Chronik und das Buch Esdras verworfen haben.[5]) Die Akten des fünften ökumenischen Concils[6]) rügen vornehmlich seine Kritik des hohen Liedes, des Buches Job und die historische Erklärung messianischer Psalmen.

79. Das ganze hohe Lied ist dem Theodor ein Hochzeitsgedicht,

---

[1]) Guericke a. a. O. S. 617 ff.

[2]) Guericke a. a. O. S. 615. u. 618. u. Haneberg S. 719.

[3]) Ep. Jac. 5, 11. Diesen Grund gibt Leontius von Byzanz an. Sieh diesen contra Nest. et Eutych. lib. I. in Canisii lect. antiq. ed. Basnage I. p. 557. u. Münter über die Ant. Schule, Archiv für alte u. neue K. Gesch. von Stäudlin u. Tzschirner I. Bd. 1. St. S. 21.

[4]) Leont. Byz.: „Inscriptiones hymnorum et psalmorum et canticorum penitus ejecit.“ l. c.

[5]) Diese Nachricht wird durch den Theodorianischen Kanon der nestorianischen Schule zu Nisibis, wo nebst den obigen auch diese Bücher als Antilegomena (auctoritatis mediae) angeführt werden, vollkommen bestätigt. Junil. de part. div. leg. lib. I. cap. III. ed. Migne tom. 68. p. 17. u. 20.

[6]) Sieh diese bei Mansi Conc. coll. tom. IX. IV. 211 sqq.

von Salomo verfaßt.[1]) Dieser habe nemlich in Folge seiner Vermählung mit einer Äthiopierin (nigra sum, Kap. 1, V. 4.) heftigen Tadel von Seiten der Juden gefunden, welche die Verbindung mit einer Ausländerin ihrem Gesetze gemäß verabscheuten. Um sich nun gegen den Vorwurf der Verachtung geheiligter Sitten zu vertheidigen, das Wohlgefallen der Braut zu erwerben und ihre Vorzüge zu erheben, habe er dieses Gedicht verfaßt. Zwei Extreme, meint Theodor, müsse man jedoch bei seiner Beurtheilung vermeiden. Es suche weder zur Schamlosigkeit anzureizen, noch verdiene es das Lob einer prophetischen Schrift, da Gottes darin an keiner Stelle gedacht werde; sondern wie Plato sein Symposion, so habe Salomon bei besagter Gelegenheit dieses Lied verfaßt. Deßhalb sei es weder in der Synagoge, noch in der Kirche jemals zur öffentlichen Lesung benützt worden.

80. Nicht minder ungünstig ist sein Urtheil über das Buch Job. Es sei einem Drama heidnischer Dichter zu vergleichen, die ihren Stoff zwar auf eine historische Wahrheit oder eine Volkssage stützen, um ihrer Dichtung den Schein der Wahrheit zu geben, aber um ihre eigne Weisheit und Kunstfertigkeit zu zeigen, Personen in der Weise redend und handelnd einführen, daß sie ihren eignen Ruhm erhöhen und das Lob der ihnen in den Mund gelegten Worte ernten. Demnach sei beim Buche Job der Verfasser von der geschilderten historischen Persönlichkeit wohl zu unterscheiden. Jener sei mit den Dichtungen der Heiden und der menschlichen Weisheit vertraut gewesen. Indem er eine Tragödie zur Vermehrung seines Ruhmes habe schreiben wollen, habe er es auf Kosten der historischen Schönheit gethan, da er übersehen, daß ein großer Unterschied zwischen einem historischen Ereignisse in der einfachen Darstellungsweise der hl. Schrift und ihrer inneren Tiefe einerseits und zwischen überflüssigen und zur prunkvollen Darstellung erdichteten Worten andererseits bestehe. Job, dessen fromme Duldung der Schrift zu Grunde liege, sei ein Edomiter gewesen, wegen seiner Rechtschaffenheit weit über Israels Grenzen gefeiert. Wäre sein Charakter vom Verfasser mit historischer Treue geschildert worden, so wäre dieß zur moralischen Erbauung sehr nutzbar gewesen.

---

[1]) Diese seine Ansicht spricht Theodor in einem Briefe an einen unbekannten Freund aus, der ihn zur sorgfältigeren Lektüre des hohen Liedes veranlaßt hatte. Daß Theodor einen Commentar zum hohen Liede geschrieben, wie gewöhnlich angenommen wird (Conf. Assemani bibl. orient. III. II. 236.), ist bei der constatirten Verwerfung desselben nicht wahrscheinlich und folgt auch nicht aus den Akten des V. ökumenischen Concils, vielmehr eher das Gegentheil. Fritzsche de Theod. Mops. vita et scriptis comm. Hal. 1836. p. 61.

Nun aber habe der Verfasser durch die Art seiner Darstellung Veranlassung zu begründetem Tadel Job's gegeben. Denn wie könne ein Gerechter wie Job so ungereimte Verwünschungen [1]) ausstoßen, wie sie gleich am Anfange des Buches vorkommen? Doch noch Ärgeres sei am Schlusse des Buches (Kap. 42, V. 14.) gesagt, daß nemlich Job seine dritte Tochter Ἀμαλθείας κέρας [2]) genannt, ein offenkundiger Beweis (meint Theodor), daß der Verfasser Vorliebe für die heidnische Mythologie gehabt. Denn der gerechte Job, der aus Edom stammte, habe doch von Juppiter, Saturn und Juno nichts wissen können. Aber dieß auch vorausgesetzt, würde er doch jedenfalls für seine durch göttliche Fügung ihm geschenkten Töchter keinen Namen aus der griechischen Göttersage gewählt haben, da er sicherlich hierin nichts Ehrendes gefunden hätte. Weitere Dichtungen seien es, wenn er den Satan im Kampfe mit Gott einführe (Kap. 1, V. 7 u. ff.), sündhafte Reden bald dem gerechten Dulder, bald seinen Freunden in den Mund lege (Kap. 3—31.), ferner wenn er den Elihu bescheide, der Job mit Schmähungen überhäufe (Kap. 32—37.), endlich das in Kap. 41. beschriebene Seeungethüm. [3])

81. Offenbar setzte Theodor bei dieser Kritik die historischen Zeugnisse, welchen die erste und entscheidende Stelle für Bestimmung der Ächtheit und Auctorität eines Buches zufällt, bei

[1]) Job, von unsäglichem Elende heimgesucht, erliegt in Folge des Argwohns seiner Freunde über seine Verschuldung für den Augenblick der Versuchung des Satans und spricht durch Verwünschung des Tages seiner Geburt eine indirekte Anklage gegen das Walten der göttlichen Vorsehung aus (Kap. 3.), woran sich die Wechselreden über den Grund der Leiden eines Schuldlosen anschließen, welche mit einer herrlichen Apologie der göttlichen Vorsehung und Weltregierung, mit dem reuigen Bekenntnisse des verwegenen Urtheiles Jobs und seiner Wiedererhebung in den früheren Glückszustand enden.

[2]) „Horn des Überflusses", sprichw., hebräisch קֶרֶן־הַפּוּךְ, Schminkhorn. Da Theodor den hebräischen Text (sieh I. Th. S. 63. N. 4.) nicht im Entferntesten kennt, die Übersetzung der Septuaginta streng wörtlich faßt, nimmt er (ohne allen Grund) Veranlassung, mit obiger Erörterung an der Ächtheit des Buches zu rütteln. Man sieht, er kommt bei Schwierigkeiten nicht in Verlegenheit und weiß seine Meinungen durch oberflächliches Räsonnement plausibel zu machen.

[3]) Dieses ist Kap. 40—41 geschildert zum Beweise, daß die Allmacht des Schöpfers das nach menschlicher Vermuthung Widersprechende zur schönsten Harmonie verbinden kann. — Wenn Theodor trotz dieser Aufstellungen wirklich einen Commentar zum Buche Job schrieb, so hielt er es doch nicht für ein heiliges, in den Kanon gehöriges Buch. Assem. bibl. orient. T. III. P. II. p. 236.

Seite und ließ sich einzig von den inneren Merkmalen leiten, deren er einige in Folge seiner vorgefaßten Meinungen, seiner Verkennung des biblischen Sprachgebrauchs und seiner Unkenntniß des hebräischen Textes für die genannten Bücher leichtlich ungünstig finden konnte. Anstatt von der Synagoge, der Kirche und den Vätern sich über die Anlage, den Inhalt, die Form und den Zweck der hl. Bücher belehren zu lassen, richtet er nach Maßgabe seiner eignen Einsicht und seiner eignen Kriterien über deren Kanonicität. Im Drange, Alles historisch zu erklären und in der Voraussetzung, daß das Historische in der Schrift nur in schlichter Form dargestellt erscheine, verwirft er im Buche Job alle nichthistorischen Elemente der Darstellung und erkennt im hohen Liede nur jene historischen Beziehungen an, welche dem Wortlaute entsprechen. Bei jenem sind ihm die dramatisch-lyrischen Bestandtheile, anstatt sie anzuerkennen und zu erklären, ein Kriterium der Verwerflichkeit; bei diesem verkennt er die fortgesetzte Allegorie der bräutlichen Liebe Salomo's und der Sulamith, unter welcher die Liebesgemeinschaft des Herrn mit dem Volke Gottes (der Kirche und der gläubigen Seele) in dramatisch-lyrischen Wechselgesängen geschildert wird — eine Darstellung, die in den hl. Schriften eine gangbare ist. Anstatt die allegorische Redeweise des hohen Liedes zu erklären[1]), haftet er an der eigentlichen Bedeutung der Worte; statt die schweren Stellen des Buches Job, über deren Erklärung er nicht hinauskam, als solche anzuerkennen und von Einsichtsvolleren Belehrung anzunehmen, behauptet er die Ungereimtheit derselben und die Verwerflichkeit des Buches. Theodor macht folgenden falschen Schluß: Im Buche Job finde ich Unerklärliches, also Widersprechendes. Widersprüche und Ungereimtheiten können in der hl. Schrift nicht vorkommen, also ist das Buch kein göttliches. Richtiger hätte er geschlossen: Im Buche Job ist mir Vieles unverständlich; es enthält scheinbare Widersprüche, die ich nicht lösen kann. Also muß ich ihre Lösung von gewandteren Exegeten erwarten.

82. So sehr auch Theodor und die Antiochenische Schule wegen dieser originellen Kritik des „Exegeten" [2]) von den Rationalisten ist erhoben worden, wir können in dieser das Ansehn der ganzen Schrift destruirenden Kritik keinen Vorzug finden. Dieß wird auch von allen billig denkenden und vorurtheilsfreien Schriftstellern aner-

---

[1]) auf Grund der Schrift selbst: *πανταχοῦ τῆς γραφῆς οὗτος ὁ νόμος, ἐπειδὰν ἀλληγορεῖ, λέγειν καὶ τῆς ἀλληγορίας τὴν ἑρμηνείαν.* Chrys. in Is. cap. V. ed. Montf. tom. VI. p. 55.

[2]) Sieh I. Thl. dieser Abhandlung S. 63.

kannt.[1]) Wir müßten vielmehr eine solche Kritik unserer Schule zur größten Unehre anrechnen, wenn nicht Theodor nebst seinen nachmaligen einseitigen nestorianischen Bewunderern hiemit in der Schule vereinzelt stünde und in ihr selbst die verdiente Rüge und Bekämpfung gefunden hätte. Ganz andern Grundsätzen folgten Chrysostomus und Theodoret. Sie vermieden daher nicht bloß die Abwege Theodors, sondern bekämpfen ihn auch. Der treffliche Theodoret scheint seinen Lehrer, obwohl er den Namen nicht nennt, geradezu vor Augen gehabt zu haben, wo er seine Ansicht über die Psalminschriften und das hohe Lied darlegt. „Weil auch die Überschriften der Psalmen Manche (τινές) als falsch bezeichneten, halte ich es für nothwendig, über diese einiges Wenige zu sagen. Mir wenigstens scheint es verwegen (τολμηρόν), die schon vor Alters unter Ptolemäus, welcher nach Alexander (dem Großen) in Ägypten König war, sich vorfindenden Überschriften umzustoßen, welche alle siebenzig Älteste in das Griechische übertrugen, sowie die ganze übrige hl. Schrift. Hundertundfünfzig Jahre vor dieser Übersetzung hatte der bewunderungswürdige Esdras, von der göttlichen Gnade erfüllt, die hl. Schriften abgefaßt.“[2]) Zum Buche Job ist uns zwar kein Commentar erhalten;[3]) allein Chrysostomus hat seine Ansicht über dasselbe mehrfach ausgesprochen und es von seiner Auctorität überzeugt zur Erläuterung anderer Stellen benützt.[4]) Job's Tugend, sagt er, erglänzte im Glück und Unglück, in letzterem noch mehr, indem er sich weder durch Armuth, noch durch die List des Teufels, der sogar seine Frau zu dessen Versuchung anreizte (damit er Gott fluche), täuschen ließ. — Chrysostomus ist so weit entfernt, die Schmähungen Job's (Kap. 3.), wie Theodor gethan, als seinem Charakter widersprechend anzusehen und deßhalb das Buch zu verwerfen, daß er vielmehr diese augenblickliche Schwäche des Dulders psychologisch erklärt, um zu zeigen, daß nichts bitterer verletze als Hohn und Spott. „Als Job, fester als Stahl und Fels, sein Besitzthum verloren und Unerträgliches erduldet hatte, ward er plötzlich seiner Kinder beraubt; ja obwohl er sah, wie sein Leib von Würmern wimmelte, und seine Gattin ihn bedrängte, ertrug er Alles mit Leichtigkeit. Als er aber seine Freunde spotten und frohlocken sah, welche ihn verdächtigten und

---

[1]) Keil, Einleit. in das A. T. S. 631 u. 656; Fritzsche l. c.

[2]) Theod. in Psalm. ed. Schulze, Halae 1769. tom. I. p. 606.

[3]) Außer einigen Resten von Polychronius. Sieh I. Thl. p. 64. N. 4.

[4]) Besonders in den Homilien zu Matthäus. Außer den hier folgenden vier Stellen ed. Monf. tom. VII. p. 174. 192. 338. 456 noch an vielen anderen Orten, als tom. I. p. 599. 767. 789. tom. II. p. 52 etc.

sagten, er dulde dieß seiner Sünden wegen und werde wegen seiner Schlechtigkeit gestraft, da wurde jener wackere, große Mann aus der Fassung gebracht." [1]) Die dogmatische Erklärung der besagten Schwierigkeit (Job 1, 7. Satans Gegenwart vor Gott) gibt er in der 28. Homilie zu Matthäus: „Die Dämonen sind immer darauf bedacht, wie sie die Menschen in's Elend stürzen und freuen sich stets über ihr Verderben. Das nun hat der Satan auch bei Job gethan, Gott aber hat es so zugelassen, aber nicht weil er etwa dem Satan folgte, sondern weil er seinen Diener verherrlichen wollte und seine Unternehmungen gegen den Gerechten wider sein eignes Haupt kehren wollte." — Hat aber Job eine augenblickliche Schwäche gezeigt, so sühnte er, „der für verborgene Sünden Opfer darbrachte, sicherlich noch viel mehr die offenkundigen." — Chrysostomus hielt den Job für einen Enkel des Abraham, für einen Nachkommen Esau's. [2])

83. Bestimmter noch und direkt gegen Theodor spricht sich Theodoret in der Vorrede zu seinem Commentare in das hohe Lied aus: „Da Einige von denjenigen, welche das hohe Lied verdächtigen und seinen geistigen Charakter leugnen, gewisse Mährchen, wie sie nicht einmal für verrückte alte Weiber passen, weben und zu sagen wagen, daß der weise Salomo dieses auf sich und die Tochter des Pharao abgefaßt . . . , hielt ich es beim Beginne der Erklärung für nothwendig, diese erlogene und schädliche Ansicht zuerst zu widerlegen, sodann die so klare Absicht des Buchstabens zu zeigen". [3]) Eine solche Meinung konnten jene nur 1) aus eitler Überschätzung ihrer Weisheit und Einsicht in geistigen Dingen hegen; 2) in Mißachtung der aus Synagoge, Kirche und den Vätern erwachsenden Zeugnisse, welche es unter die hl. Bücher rechneten und den geistigen Inhalt guthießen; 3) aus Verkennung der Eigenthümlichkeit der heil. Schriften, welche sich der bildlichen und tropischen Ausdrücke und Darstellungsweise bedient; und in Folge hiervon 4) aus der fleischlichen Auffassung des geistigen Schriftsinnes. [4]) Dieß möge aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen.

---

[1]) *τότε ἐθορυβήθη, τότε ἐταράχθη ὁ γενναῖος καὶ μέγας ἀνήρ.* In Matth. hom. 15. tom. VII. p. 192.

[2]) *ἔγγονος τοῦ Ἄβραμ.* l. c. tom. I. p. 735. u. tom. II. p. 327.

[3]) *τὴν διεψευσμένην ταύτην καὶ βλαβερὰν πρότερον διελέγξαι διάνοιαν, εἶθ' οὕτως σαφῆ τοῦ γράμματος τὸν σκοπὸν καταστῆσαι.* Theod. opp. praef. in Cant. Cant. ed. Schulze, tom. II. p. 3.

[4]) *τῆς θείας γραφῆς ἀγνοοῦντες τὰ ἰδιώματα, οὐκ ἐθέλησαν διαδῦναι καὶ τοῦ γράμματος ὑπερβῆναι τὸ κάλυμμα καὶ ἐντὸς γενέσθαι τῷ πνεύματι . . . ἀλλὰ σαρκικῶς νενοηκότες τὰ εἰρημένα εἰς ἐκείνην τὴν βλασφημίαν ἐξώ-*

84. Für die Ächtheit und die Auctorität eines Buches führen unsere Exegeten theils äußere, theils innere Gründe an „Die hl. Väter[1]) haben im Bewußtsein der göttlichen Auctorität des hohen Liedes, dieses in die Zahl der hl. Bücher gestellt. Ja selbst viele der älteren haben es interpretirt; und die übrigen, welche dieß nicht thaten, haben zur Ausschmückung ihrer Schriften Gedanken aus demselben entlehnt. Nicht nur Eusebius von Palästina, Origenes aus Ägypten und der mit der Martyrkrone gezierte Cyprian von Carthago und noch ältere und den Aposteln näher stehende, sondern auch ausgezeichnete Väter der späteren Zeit, wie Basilius der Große, welcher die Proverbien theilweise erklärte, die beiden Gregore,[2]) von denen der eine mit Basilius blutsverwandt, der andere innig befreundet war, und der edle Glaubensheld Diodor und Johannes,[3]) der bis heute den ganzen Erdkreis mit seiner Lehre begießt, und um mich kurz zu fassen, alle ihre Zeitgenossen, haben dieses Buch für ein heiliges angesehen. Demnach wäre es unbillig, Männer von solcher Zahl und solchem Gewichte gering zu achten, ja mit Verachtung des hl. Geistes seinen eignen Meinungen nachzuhängen und im hohen Liebe ein Hochzeitsgedicht oder eine Allegorie auf Volk und König zu sehen.“[4]) Hierauf weist er ausführlich die Eigenthümlichkeit der hl. Schrift nach, gewisse Gedanken unter Allegorien und Metaphern darzustellen. Diese letzteren, die inneren Gründe vorzugsweise, betont er bei Rechtfertigung der Auctorität des Buches Daniel den Juden gegenüber. „Diese, sagt Theodoret, sind so weit gegangen, den Daniel aus der Reihe der Propheten zu streichen und ihm das Prädikat „Prophet“ zu rauben, unverschämt zwar, aber ihrem Zwecke entsprechend. Unverschämt ist diese Behauptung, da Daniel deutlicher als andere Propheten die Ankunft, die Thaten und selbst die Erscheinungszeit unseres Herrn und die Verwerfung des treulosen Judenvolkes vorausgeweissagt hat. Wollen sie dieß nicht zugeben, so können sie doch den von Daniel vorausgesagten Sturz des babylonischen, persischen, macedonischen und römischen Weltreiches nicht wegstreiten. Daraus fährt er fort, daß er seinen

---

κειλαν. Ἔδει δὲ αὐτοὺς συνιδεῖν, ὅτι καὶ ἐν τῇ παλαιᾷ πολλὰ τροπικῶς ἡ θεία λέγει γραφή· καὶ ἑτέροις ὀνόμασι κεχρημένη, ἕτερα δὲ διὰ τούτων σημαίνει. κ. τ. λ. Praef. in Cant. Cant. l. c. tom. II. p. 6.

[1]) Theodoret opp. ed. Schulze, tom. II. p. 4 sqq.

[2]) Gregor von Nyssa war der Bruder, Gregor von Nazianz der innigste Freund des hl. Basilius.

[3]) Johannes Chrysostomus, Patriarch von Constantinopel.

[4]) Hiemit bekämpft er auch die erwähnte Ansicht des Theodor.

eigenen Reden nicht vorausgesetzt: „So spricht der Herr" [1]) folgt Nichts gegen den prophetischen Charakter, der ja aus dem gleichen Grunde auch dem Abraham, David und Samuel nicht streitig gemacht wird. Gestehen die Juden doch auch dem Abdias, der nur gegen die Idumäer, dem Jonas und Nahum, die gegen Ninive geweissagt, den Titel Prophet zu, um wie viel mehr muß dieser dem Daniel zukommen, von dem selbst der heidnische Nebukadnezar gesteht: „Der hl. Geist Gottes ist in ihm." Überdieß wird die Wahrheit seiner Weissagungen aus dem Erfolge erkannt." [2])

Die vorzüglichsten Beweise für die Ächtheit und das Ansehen der hl. Schriften entnehmen die Antiochener demnach zunächst aus der geschichtlichen Überlieferung, z. B. daß Moses die fünf ersten Geschichtsbücher geschrieben, daß das hohe Lied geistigen Inhalt habe, sodann aus inneren Gründen, den Titelaufschriften, z. B. bei den Evangelien, den ersten Zeilen der Schrift, z. B. bei den Propheten „Gesicht oder Worte des N. unter den Königen N. N.", endlich aus dem Eintreffen der Weissagungen.

85. Dem Esdras schrieben unsere Exegeten [3]) göttliche Inspiration zur Erhaltung und Redaktion der alttestamentlichen Schriften zu. „Denn als die hl. Bücher", schreibt Theodoret, [4]) „theils unter Manasses, welcher alle seine Vorgänger und Nachfolger an Schlechtigkeit und Gottlosigkeit übertraf, verbrannt, theils zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft, wo Tempel und Stadt zerstört wurden, gänzlich vernichtet worden waren (*φροῦδοι παντελῶς ἐγένοντο*), schrieb uns der selige Esdras, ein, wie seine Thaten beweisen, durch Tugend ausgezeichneter und vom hl. Geiste erfüllter Mann, viele Jahre später nach Zurückberufung des Volkes die nothwendigen und Heil verleihenden Schriften wieder auf, und zwar nicht bloß die Bücher des Moses, sondern auch die des Josua und der Richter, die Geschichte der Könige und die Erzählung des heldenmüthigen Job, ferner die hl. Gesänge David's, die Freude der Kirche, und die sechzehn Propheten

---

1) *Τάδε λέγει Κύριος*, das hebräische כִּי יְהוָה דִּבֵּר — כֹּה אָמַר יְהוָה u. dgl.

2) Theodoret opp. l. c. II. p. 1055 sqq. — *Προφήτην γὰρ αὐτὸν δείκνυσι τὰ θεῖα συγγράμματα, βεβαιοῖ δὲ τὴν πρόγνωσιν καὶ τὸ τῆς προῤῥήσεως τέλος*. p. 1059.

3) Diese wunderbare Wiederherstellung des A. Testamentes durch Esdras wird in dem 4. Buch Esdras (Apokalypse des Esdras, einer apokryphen Schrift) erzählt. Vergl. Keil, Einleitung in das A. T. 2. Aufl. S. 480 und 735.

4) Theod. praef. in Cant. Cant. ed. Schulze tom. II. p. 3. u. in Psalm. tom. I. p. 606.

und vom weisen Salomon die Sprüche, den Prediger und das hohe Lied.[1]) Hiezu bediente sich Esdras keiner Handschrift, sondern schrieb sie voll des Geistes Gottes nieder."[2]) Ähnlich, wenn auch minder scharf, äußert er sich in seiner Vorrede zu den Psalmen, wo er die Sorglosigkeit der Juden (*ὑπὸ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀμελείας*) und die Gottlosigkeit der Babylonier als Grund ihres Verderbens anführt. Polychronius nennt den Esdras geradezu inspirirt (*ἐμπνευσθείς*), der die hl. Schriften klar niederschrieb, nachdem sie die Juden in einer verdunkelnden Geheimschrift vor der Zerstörungswuth der Babylonier bewahrt hatten.[3])

86. Unsere Lehrer theilen mit den griechischen Vätern der ersten Jahrhunderte die Ansicht von der Inspiration der Septuaginta.[4]) Die Psalmüberschriften als unecht zu verwerfen, ist die äußerste Verwegenheit, da sich dieselben schon zu des Ptolemäus[5]) Zeiten fanden und von den siebenzig Ältesten, wie auch das ganze übrige A. T. in die griechische Sprache übersetzt wurden. Hundert und fünfzig Jahre früher stellte Esdras das Andenken an diese Bücher wieder her und jene (70) haben sie nicht ohne göttliche Erleuchtung[6]) mit großer Genauigkeit in das Griechische übersetzt. Deßhalb darf man sich nicht wundern, wenn die Antiochenische Schule die Septuaginta ihren Erklärungsschriften zu Grunde legte und sich vorzüglich durch ihr Ansehen leiten ließ. Theodor von Mopsuestia ging hierin so weit, daß er weder den hebräischen Text, noch die syrische Version oder die Hexapla des Origenes neben der Septuaginta benützte und zuließ. „Gewisse Leute sagten, der Syrer lese *πάσσαλος*; aber es

---

[1]) Dieß ist der von Flavius Josephus überlieferte Kanon, wobei das Büchlein Ruth unter der Königsgeschichte zu begreifen ist. Sieh Joseph's Kanon bei Haneberg, Einleitg. 2. Aufl. S. 709 u. ff. u. Keil a. a. O. S. 479.

[2]) *Ἔσδρας ταῦτα συνέγραψεν, οὐκ ἐξ ἀντιγράφων δὲ ἔγραψεν, ἀλλὰ τοῦ θείου πνεύματος πλήρης γενόμενος. — θείας ἀναπλησθεὶς χάριτος ὁ θαυμάσιος Ἔσδρας τὰς ἱερὰς ἀνέγραψε βίβλους.* Zu Cant. Cant. u. in Psalm. l. c.

[3]) Mai, script. vet. nova coll. tom. I. P. I. p. 171. Conf. Chrys. l. c. tom. XII. p. 90.

[4]) Der hl. Hieronymus bekämpfte diese Ansicht zuerst. Die hohe Verehrung der Septuaginta darf bei dem im neuen Test. von ihr gemachten Gebrauche nicht befremden. Haneberg, Einleitg. S. 747 u. 748.

[5]) Zweifelsohne Ptolemäus Philadelphus, unter dem das alte Testament im dritten Jahrhundert v. Chr. zu Alexandria von 70 Übersetzern in das Griechische übertragen worden sein soll.

[6]) *μὴ δίχα τῆς θείας ἐπιπνοίας, τῇ τοῦ Πνεύματος ἐνεργείᾳ* u. dgl. Theodoret, praef. in Psalm. tom. I. p. 606.

wäre doch wohl thöricht, die hebräische Sprache, in welcher der Prophet gesprochen, und die uns die Siebenzig durch Übersetzung in unsere Muttersprache deutlich wiedergaben, nicht zu beachten und auf den Syrer zu merken, welcher das Hebräische in das Syrische übersetzt hat,[1]) dessen Name bis auf den heutigen Tag unbekannt ist.[2]) In das Griechische aber haben sie siebenzig Älteste des Volkes übertragen, Männer, welche ihre Muttersprache sowohl, als die hl. Schriften genau kannten, deren Übersetzung und Ausgabe auch die hl. Apostel, wie bekannt ist, angenommen und von denen wir sie empfangen haben und nun besitzen, wir alle, die wir von den Heiden abstammend an den Herrn Christus glauben, indem wir sie in den Kirchen vorlesen und zu Hause haben".[3])

87. So einseitig und ausschließend wie Theodor verfuhren freilich weder die früheren noch die gleichzeitigen Exegeten unserer Schule. Des gelehrten Presbyters Lucian Textkritik ist im ersten Theile schon Erwähnung geschehen.[4]) Stellte er auch keineswegs eine ganz neue Version des A. T. aus dem hebräischen Urtexte her, so verglich er diese doch und rekurrirte auch auf die früheren Versionen und Handschriften,[5]) um den Text der Septuaginta zu emendiren, der seit Origenes durch Abschreiber und Häretiker, durch Absicht und Ungefähr manche Entstellungen erfahren hatte. In der Recension des N. T. hat er sich eng an die syrische Peschito des N. T. angeschlossen, wenn Hug in den Handschriften EFGHSV und bh mit Recht das Werk Lucians erblickt.[6]) Seine Verbesserung verbreitete

---

[1]) So Theodor zu Habac. 2, 11 bei Mai nov. coll. tom. VI. p. 185.; und doch stimmt die Übersetzung des hebräischen כָּפִּים, syrisch ܟܦܘܣ als *πάσσαλος* statt des *κάνθαρος* der Sept. viel besser, wie es auch Hieronymus erklärt: lignum, quod ad continendos parietes in medio structurae ponitur, vulgo *ἱμάντωσις* (Holznagel, Querholz zur Verbindung). Hieraus erhellt zugleich, daß dem Theodor der hebräische Text ganz unverständlich war.

[2]) *παρ' ὅτου δήποτε (οὐδὲ γὰρ ἔγνωσται μέχρι τοῦ τήμερον ὅστις ποτὲ οὗτός ἐστιν).* Comm. in Sophon. Cap. 1. Mai l. c. p. 194.

[3]) Warum wir diese Ansicht Theodor's so ausführlich geben, erhellt aus dem I. Theile S. 63. Note 4.

[4]) Sieh oben S. 49. Num. 42.

[5]) Richard Simon, hist. crit. du vieux test. Rotterd. 1685. p. 241: Origène, Hesychius et Lucien ne se contentaient pas de consulter d'anciens exemplaires Grecs de la Version de Septante; mais ils eurent aussi recours à l'Original Hebreu et aux Traductions Grecques faites sur l'Hebreu.

[6]) Einleitg. in das N. Test. 4. Aufl. I. Thl. S. 179 u. 169 ff.

sich so weit, daß sie zuweilen *κοινὴ ἔκδοσις* oder geradezu *Λουκιανός* genannt wurde. [1]) Die späteren Exegeten der Antiochenischen Schule folgten der Septuaginta nach der Recension ihres großen Vorgängers Lucian, zogen aber auch die übrigen älteren Versionen insbesondere die des Aquila, Theodotion und Symmachus, welche seit Origenes vielfach abgeschrieben wurden, den einzigen Theodor von Mopsuestia ausgenommen, fleißig zu Rath. Hievon des Näheren unten.

II. Kapitel.

Göttlicher Charakter und Eigenschaften der heiligen Schrift.

88. Den richtigen Begriff der Inspiration der hl. Schriftsteller finden wir bei den vorzüglichsten Antiochenern allenthalben vorausgesetzt und ausgesprochen. Sie ist ihnen eine göttliche Erleuchtung zur Mittheilung einer übernatürlichen Offenbarung, wobei wenigstens die Art der Mittheilung alle kreatürlichen Kräfte übersteigt. Der heil. Geist ist es, welcher durch die gottbeseelten Hagiographen des A. und N. T. redet. [2]) Diese verhalten sich hiebei werkzeuglich, freilich als geistige, lebendige, selbstbewußte Werkzeuge. Gott übt einen realen Einfluß auf sie aus. „Gott hat uns, sagt Chrysostomus, über die successive Erschaffung der Dinge durch die Sprache des seligen Propheten (Moses) belehrt, damit wir hierüber genau unterrichtet, nicht von menschlichen Vernunftgründen uns leiten lassen und dem Irrthum verfallen, als sei Alles zufällig von selbst so geworden." „Der Prophet accommodirt sich unserer Fassungskraft, oder vielmehr der gütige Gott selbst, welcher durch die Zunge des Propheten das ganze Menschengeschlecht unterweist, die Reihenfolge der geschaffenen Dinge zu kennen, den Schöpfer des Weltalls und die Art der Entstehung. Das Menschengeschlecht konnte das Vollkommenere noch nicht fassen. Deßhalb theilte der hl. Geist, welcher die Zunge des Propheten bewegte, uns Alles auf diese Weise mit. [3]) Später aber, als die Menschen das Höhere fassen konnten, sprach Johannes: „Im Anfange war das

---

[1]) Hug, Einleitung a. a. O.

[2]) Dieß geht schon aus ihren Bezeichnungen für das alte und neue Test. *ἡ θεία γραφή, τὰ θεῖα χρήσματα* u. dgl. hervor.

[3]) hom. 4. in cap. I. Gen. opp. ed. Montf. tom. IV. p. 18. 17. 16. *ὁ προφήτης, μᾶλλον δὲ ὁ φιλάνθρωπος θεὸς διὰ τῆς τοῦ προφήτου γλώττης παιδεύων τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος . . . . τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὴν τοῦ προφήτου γλῶτταν κινῆσαν οὕτως ἅπαντα ἡμῖν διαλέγεται.*

Wort ꝛc.“ Die hl. Apostel, im Inneren ausgerüstet vom hl. Geiste und im Besitz eines Schatzes von Glaubenslehren und Geistesgaben, gingen allenthalben umher und ergossen einen Quell aller Güter; so sind auch ihre Bücher und Vorschriften gnadenbeseelt geworden. Sie zogen alle Völker des Erdkreises an, indem Gott durch ihre Zunge zu Allen redete, die da nahten; durch ihn nun schrieb auch Matthäus, vom Geiste erfüllt, sein Evangelium.“ [1])

89. Die Prophetie ist nach Quelle und Zweck und Mittheilung von der Mantik der Heiden verschieden. „Wenn im Theater, sagt Chrysostomus, um seine Zuhörer zur Stille und Aufmerksamkeit zu bewegen, [2]) Chöre aufgeführt werden, herrscht die größte Ruhe und Stille, wenn gleich Mimenspiel und Tanz unter einem profanen Chorführer stattfinden, und ein satanisches und verderbliches Lied zum Lobpreise eines verworfenen Dämon gesungen wird. Hier aber (in den Psalmen) rührt der Chor von heiligen Männern her, der Chorführer ist der Prophet; das Lied aber stammt nicht von satanischem Einflusse, sondern von der Gnade des Geistes her. Der Besungene aber ist nicht ein Dämon, sondern Gott.“ Auch wird bei der göttlichen Inspiration das Bewußtsein nicht aufgehoben. [3]) Die Propheten waren sich dieser übernatürlichen Erleuchtung auch sehr wohl bewußt. Deßhalb setzten sie zur Legitimation ihrer Sendung die Überschriften: „Gesicht, welches Isaias sah“ u. dgl. an die Spitze ihrer Schriften. „Diese Sitte hatten Alle, welche die Worte Gottes dolmetschten, vor allem Übrigen zu constatiren, daß sie Nichts von sich selbst sprachen, sondern daß ihre Worte göttliche Aussprüche sind und ihre Schriften vom Himmel stammen. So sprach auch David (Psalm 44, 2): „Meine Zunge ist der Griffel eines schnellen Schreibers,“ um auszudrücken, daß, was er schrieb, nicht von seinem Griffel, sondern von der Rechten, die ihn hielt, herrührte, d. h. nicht von der Zunge David's, sondern von der Gnade, die ihn bewegte.“ [4]) Hiemit ist der positive Charakter der

---

[1]) *βιβλία καὶ νόμοι γινόμενοι διὰ τῆς χάριτος ἔμψυχοι . . . τοῦ θεοῦ διὰ τῆς ἐκείνων γλώττης τοῖς προσιοῦσιν ἅπασι διαλεγομένου.* Prooem. in Matth. hom. I. l. c. tom. VII. p. 3 u. 4.

[2]) Exposit. in Psalm. VIII. l. c. tom. V. p. 77. — *τὸ δὲ μέλος οὐχὶ ἐκ σατανικῆς ἐνεργείας, ἀλλ' ἐκ πνευματικῆς χάριτος, ὁ δὲ ᾀδόμενος οὐχὶ δαίμων, ἀλλὰ θεός.* Ähnlich tom. VII. p. 15.

[3]) *καρδίαν ἀφίησιν εἰδέναι τὰ λεγόμενα (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον).* Chrys. exp. in Ps. XLIV. l. c. tom. V. p. 161.

[4]) *θεῖοι χρησμοί τινές εἰσι τὰ λεγόμενα καὶ γράμματα ἐκ τῶν οὐρανῶν καταβάντα κ. τ. λ.* Chrys. in Isai. cap. I. l. c. tom. VI. p. 3. Ähnlich tom. IV. p. 170. u. Theodt. praef. in Psalm. l. c. tom. I. p. 605.

Inspiration auf das Stärkste ausgedrückt und deutlich angezeigt, daß das ganze Schrifterzeugniß nicht bloß nach seinem gesammten materiellen Inhalte, sondern auch nach seiner Form überhaupt, nach der Wahl der Gedanken und Ordnung der Rede als Werk des göttlichen Geistes zu betrachten sei. Ja gerade hieraus, sowie aus der Wahrheit ihrer Lehre, aus der Übereinstimmung der Vorschriften, aus der einfachen ungeschmückten Redeweise, aus der Beschaffenheit der hl. Schriftsteller, daß sie als Menschen Göttliches, als schlichte, ungelehrte Leute Hohes und Erhabenes vortragen, [1]) erhellt ihre Erleuchtung durch den Geist Gottes.

90. Darum gleicht die Lesung der hl. Schriften einem S c h a t z e; nimmt man hievon auch nur einen kleinen Theil, so erhält man einen großen Reichthum. So kann man auch in der hl. Schrift selbst in einem kurzen Ausspruche eine große Gedankenfülle und einen unsäglichen Reichthum finden. Nicht bloß einem Schatze, einem reichen nie versiegenden Brunnquelle gleichen die göttlichen Worte, denen immer von Neuem eine unerschöpfliche Fülle geistigen Wassers entsprudelt. [2]) Die Schrift gleicht einer anmuthigen Wiese, einem blumen- und fruchtreichen Garten. [3]) Sie enthält n i c h t s Ü b e r f l ü s s i g e s. [4]) Wenn in einem Profanschriftsteller oft eine Silbe wichtig ist, um wie vielmehr hier; deßhalb dürfen wir nicht gedankenlos darüber hinwegeilen, sondern wir müssen mit a n g e s t r e n g t e r Ü b e r l e g u n g Alles in's Auge fassen und dürfen nicht lässiger sein, als diejenigen, welche für die sinnlichen Dinge so großen Eifer zeigen. [5]) Auch solche Gedanken, welche uns unwichtig scheinen, sollen wir nicht übergehen; denn auch sie sind von der Gnade des Geistes und als solche kostbar. Ist der Ausdruck auch kurz, so ist doch seine Kraft groß. Besteht ja auch der Werth eines Edelsteins nicht in der Masse seines Umfanges, sondern in seiner natürlichen Schönheit. Die hl. Schrift bietet ganz anders als die äußere Gelehrsamkeit, welche sich weitschweifiger Worte

---

[1]) *θεία γὰρ δύναμις ἦν ἡ πάντα ἐπιοῦσα καὶ κατορθοῦσα παρὰ πᾶσιν· ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, πῶς ὁ τελώνης καὶ ὁ ἁλιεὺς καὶ ὁ ἀγράμματος τοιαῦτα ἐφιλοσόφει;* Chrys. prooem. in Matth. l. c. tom. VII. p. 9.

[2]) Chrys. hom. 3. in cap. I. Genes. l. c. tom. IV. p. 14. *οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῆς θείας γραφῆς καὶ ἐν βραχείᾳ λέξει πολλήν ἔστιν εὑρεῖν τῶν νοημάτων τὴν δύναμιν καὶ ἄφατον τὸν πλοῦτον κ. τ. λ.*

[3]) Chrys. l. c. tom. III. 386. u. tom. IV. 434.

[4]) Chrys. l. c. tom. III. 172. und hom. 3. in Genes. tom. IV. p. 15: *σκόπει μοι ἐνταῦθα τοῦ μακαρίου προφήτου τὸ ἀπέριττον κ. τ. λ.* Ähnlich tom. IX. p. 91: *ὅρα πῶς οὐδὲν πέριττον.*

[5]) Chrys. hom. 21. in cap. IV. Genes. l. c. tom. IV. p. 181.

bedient und die Zuhörer doch mit leeren Händen entläßt, allen Aufmerkenden durch kleine Sprüche für ihr ganzes Leben ausreichende Philosophie. [1])

91. Hieraus erhellt zur Genüge, daß die Antiochenische Schule die hl. Schrift in allen ihren Theilen als inspirirt betrachtete und die Inspiration auf alle Gedanken ausdehnte. Ja es möchte fast scheinen, daß unsere Lehrer die Inspiration auch auf einzelne Silben ausdehnten. [2]) Aber in derartigen Stellen sprechen sie von der Aufgabe des Interpreten, welcher, um genau zu sein, nicht einen kleinen Ausdruck, auch nicht eine Silbe vom Texte der hl. Bücher übergehen darf; auch eine Silbe und ein Häkchen ist geeignet den tiefen Sinn des Schrifttextes zu alteriren. Und wer möchte die Wichtigkeit dieser minutiösen Dinge leugnen, ohne ihre nahe Beziehung zur Bestimmung und Schattirung der Gedanken zu verkennen? Den Antiochenern, welche den grammatischen Sinn und das logische Verhältniß der Gedanken zu einander so emsig erforschten, konnte es nicht entgehen, daß hiefür auch einzelne Silben und Partikeln von bestimmendem Einflusse seien. [3]) Gleichwohl verkennen sie nicht, daß der menschlich-individuelle Charakter der hl. Schriftsteller sich in ihrem Stile auspräge, indem diese oft dieselben Gedanken in verschiedener Weise darstellen; [4]) auch lag Paulus, an geistigen Gaben so reich, der Lesung fleißig ob und ermahnte den Timotheus hiezu, [5]) ein Beweis, daß sie die Inspiration nicht zu weit ausdehnen. In dieser Erkenntniß citiren Chrysostomus, Polychronius und Theodoret auch so oft die Versionen der Hexapla des Origenes und bekennen hiemit thatsächlich, daß die

---

[1]) *εἰ γὰρ καί βραχεῖα ἡ ῥῆσις, ἀλλὰ πολὺ ἡ δύναμις. κ. τ. λ.* Chrys. hom. 1. ad popul. Antioch. l. c. tom. II. p. 2 u. 3.

[2]) . . . *ἵνα μετὰ ἀκριβείας ὑμῖν ἅπαντα ἑρμηνεύοντες παιδεύσωμεν ὑμᾶς μηδὲ βραχεῖαν λέξιν μηδὲ συλλαβὴν μίαν παρατρέχειν τῶν ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς κειμένων. Οὐ γὰρ ῥήματά ἐστιν ἁπλῶς, ἀλλὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ῥήματα, καὶ διὰ τοῦτο πολὺν ἔστι τὸν θησαυρὸν εὑρεῖν καὶ ἐν μιᾷ συλλαβῇ.* Chrys. hom. 15. in cap. II. Genes. l. c. tom. IV. p. 115. Ähnlich tom. IV. p. 180. u. p. 316.

[3]) *Τί βούλεται ἡ βραχεῖα αὕτη λέξις τῷ δὲ Ἀδάμ; τίνος ἕνεκεν προσέθηκε τὸν σύνδεσμον* (conjunctionem)*; οὐ γὰρ ἤρκει εἰπεῖν τῷ Ἀδάμ. κ. τ. λ.* Chrys. hom. 15. in cap. II. Genes. l. c. tom. IV. p. 115.

[4]) Chrys. prooem. in Matth. tom. VII. p. 8: Die hl. Evangelisten bedienen sich verschiedener *ῥήματα* und *τρόποι λέξεων*, stimmen aber in der Sache vollkommen überein.

[5]) *Ὁ θεσπέσιος Παῦλος, καίτοι πνευματικοῖς κομῶν χαρίσμασι, τῆς ἀναγνώσεως οὐ μικρὰν ἐποιεῖτο σπουδήν. κ. τ. λ.* Isid. Pelus. lib. IV. ep. 88.

Septuaginta weiteren Lichtes bedürfe, Solocismen und Hebraismen enthalte, und der Gedanke der alttestamentlichen Schriftsteller durch andere Ausdrücke deutlicher erreicht werden und möglicher Weise ursprünglich auch in anderen Worten und Phrasen dargestellt sein könnte.

92. Bei aller Hochschätzung der hl. Schrift und bei steter Betonung ihres Nutzens legen ihr unsere Exegeten doch nur einen sekundären und relativen Werth bei. Es wäre besser, wenn wir ihrer Beihilfe nicht bedürften,[1]) sondern ein so reines Leben führeten, daß wir die Gnade des Geistes statt der Bücher besäßen, und unsere Herzen mit dem Geiste beschrieben wären, wie jene mit der Tinte. Wie im A. T. der Zustand, wo Gott mit den Gerechten mündlich verkehrte, besser war als der spätere, wo die Gottlosigkeit des Volkes die Gesetzestafeln und Weissagungen nöthig machte, so haben auch die Apostel von Gott nichts Geschriebenes, sondern die Gnade des Geistes erhalten, der sie alle Wahrheit lehrte. Als aber im Verlaufe der Zeit die Einen im Glauben, die Andern im Leben und Wandel abirrten, verfaßten jene hochbegnadigten Männer die hl. Schriften als zweites Heilmittel (*δεύτερον φάρμακον*). Ihre Verachtung ist eine frevle Sünde gegen den hl. Geist.

93. Die hl. Schrift ist dunkel aus äußeren und inneren Gründen. Jene sind sprachlicher Natur, diese liegen im Plan der göttlichen Heilsordnung und in der Tiefe ihres Inhaltes. Die ersteren behandelte Polychronius[2]) in seinem Prologe zu Job. Wir heben folgende heraus: 1) verliert ein Text, wenn er in eine andere Sprache übertragen wird, seine eigenthümliche Verbindung der Sätze und Gedanken;[3]) 2) haben die synonymen Lesearten des hebräischen Textes für die Uebersetzer Unverständlichkeiten veranlaßt, ähnlich wie im Griechischen die Wörter *καλος* und *ορος* je nach der Verschiedenheit des Tones und des Spiritus verschiedene Bedeutung haben; 3) gibt es hebräische Wörter, welche ihrer Natur nach nicht in das Griechische übersetzt werden können und darum unverändert gelassen wurden, wie

---

[1]) Chrys. hom. 1. in Matth. l. c. tom. VII. p. 1 sqq.

[2]) Mai, script. vet. nova collect. tom. I. P. I. p. 170 in des Photius quaestio 152 ad Amphilochium: *Τί ἐστιν ἡ ἀσάφεια τῆς γραφῆς;* Die hier für die Unklarheit der Schrift angeführten Gründe beziehen sich auf die griechische Version, zunächst auf die Septuaginta.

[3]) Ähnlich spricht sich Chrysost. de prophet. obscur. hom. 2. l. c. tom. VI. p. 183 aus: *ὅταν δὲ γλῶττα ἑρμηνευθῇ εἰς ἑτέραν γλῶτταν, πολλὴν ἔχει τὴν δυσκολίαν. κ. τ. λ.*

bei Jeremias der Kerker Sinoch;[1]) 4) verursacht die verschiedene Setzung der Interpunktion oft Undeutlichkeit; 5) ist bei den Hebräern oft in einem Ausdrucke Singular und Plural enthalten;[2]) 6) wechselt vielfach die Person, wie Genesis Kap. 22, V. 12: „Ich weiß, daß du Gott fürchtest“ statt „du weißt ꝛc.“; 7) gebrauchen sie das entgegengesetzte Geschlecht;[3]) 8) bedienen sie sich vieler Ellipsen, wie Psalm 103, V. 8: „Hinansteigen Berge, hinuntersinken Thäler“ statt „Sie (die Fluthen) steigen hinan wie Berge, sinken nieder zu Thälern;[4]) 9) schrieben die Juden in Babylon die zerstörten Bücher in Geheimzeichen nieder, wodurch sie dunkel wurden.

94. Gott hat in seiner Liebe gewollt, daß wir nicht durch die bloße Lektüre ohne Weiteres den Inhalt der hl. Schriften klar und deutlich verstehn, um unsere Trägheit zu zerstreuen, damit wir uns mit vieler Wachsamkeit und Aufmerksamkeit ihren Nutzen aneignen. Denn was man mit vieler Mühe und Nachforschung findet, pflegt fester im Geiste zu haften; hingegen verfliegt das leicht Erworbene schneller aus dem Herzen.[5]) Die Schrift spricht in Parabeln tiefen Inhaltes, wodurch sie räthselhaft und dunkel wird; aber nicht ohne Grund. Sie will den Leser zur Aufmerksamkeit erwecken. Auch Christus redete in Parabeln und legte sie seinen Jüngern eigens aus. Denn die Parabel scheidet den Würdigen vom Unwürdigen. Der Würdige sucht nemlich den Sinn zu finden, der Unwürdige aber eilt darüber hinweg, wie damals auch die Juden thaten. Christus wollte sie hiemit erwecken; aber vergebens. Zur Anregung einer Untersuchung reicht es aus, wenn Etwas im dunklen Umrisse gezeichnet ist.[6]) Die Propheten gleichen einem unbegrenzten und tiefen Meere, zu deren

---

[1]) *τὸ ἀποκλεῖσμα σινώχ.* Mai l. c. bei Jerem. 29, 26. Das hebräische צִינֹק ist in der mir vorliegenden Ausgabe der Septuaginta, Halae 1760 übersetzt und mit *καταῤῥάκτης* gegeben.

[2]) *ὡς θεὸς καὶ θεοί*, hebr. אֱלֹהִים. So auch Chrysost. hom. 4. in Gen. l. c. tom. IV. p. 26.

[3]) Das griechische *σελήνη* und *θάλασσα* sind im Hebräischen — יָרֵחַ und יָם — mascul. gener., wie das deutsche „der Mond“ abweichend von den meisten Sprachen.

[4]) Die Ellipse besteht hier nicht sowohl im Hebräischen als in der Septuaginta.

[5]) Chrys. hom. 32. in cap. XII. Genes. l. c. tom. IV. p. 316.

[6]) Chrys. exposit. in Psalm. XLVIII. l. c. tom. V. p. 207. *ἡ γὰρ παραβολὴ τὸν ἄξιον καὶ οὐκ ἄξιον διαιρεῖ . . . ἱκανὸν δὲ τοῦτο πρὸς ζήτησιν διεγεῖραι, ὅταν ᾖ τι συνεσκιασμένον.*

Auslegung es der göttlichen Gnade bedarf. Es ist schwer, vom äußeren Buchstaben in die Tiefe des Inhaltes einzudringen.[1])

Doch war keineswegs das ganze A. T. in Dunkel gehüllt, sondern nur was sich auf die Zukunft bezog; nicht aber auch die historischen Ereignisse der damaligen Zeit. Denn wenn Alles dunkel gewesen wäre, hätte die Schrift damals gar keinen Nutzen gestiftet.[2]) Die Bücher des A. T. bieten überhaupt viele Schwierigkeiten und sind nicht leicht zu verstehen; das N. T. hingegen ist klarer und leichter, obwohl dieses von wichtigeren Dingen handelt.[3])

95. Die beiden letzteren Punkte bespricht Chrysostomus näher in den zwei Homilien de prophetiarum obscuritate.[4]) Indem wir diese etwas weiter verfolgen, wird uns zugleich die Ansicht unserer Schule über das Verhältniß des A. zum N. T. klar. Der erste Grund der Schwierigkeit des A. T. liegt in der Beschränktheit und Unwissenheit der Zuhörer, d. h. der Juden. Dadurch wird schwer, was von Natur leicht ist, wie auch der hl. Paulus bezeugt, wenn er Christum einen Priester nach der Ordnung des Melchisedech nennt und von seinem vorweltlichen Dasein spricht.[5]) Die Prophetien waren ferner für die Juden dunkel, weil sie ihnen viele Übel verkündigten, ihre Verwerfung, die Berufung der Heiden, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, ihre Zerstreuung über den Erdkreis, endlich daß Prophetien, Opfer, Priester= und Königthum ein Ende haben würden.

Wären ihnen all diese Drangsale in deutlicher Sprache angedroht worden, so hätten sie die Propheten umgebracht, die hl. Bücher vernichtet und ihren pädagogischen Zweck vereitelt. Deßhalb hat das A. T. die Dunkelheit als Hülle bekommen, die in Christus hinwegge=

---

[1]) Chrys. de proph. obscur. I. l. c. tom. VI. p. 170. — Theodor. praef. in Dan. ed. Schulze tom. II. p. 1053. *Οὐκ ἔστι ῥάδιον . . τοῦ μὲν γράμματος ὑπερβαίνειν τὴν ἐπιφάνειαν, εἰς δὲ τὸ βάθος καταδύνειν καὶ τὸν ἐκεῖ κρυπτόμενον τοῦ νοήματος μαργαρίτην θηρεύειν. κ. τ. λ.*

[2]) *συνεσκίασταί τινα τῶν ἐν τῇ παλαιᾷ, οὐχὶ πάντα· εἰ γὰρ πάντα ἀσαφῆ ἔμελλεν εἶναι, περιττῶς εἴρητο τοῖς τότε. κ. τ. λ.* Chrys. de prophet. obscur. hom. 1. l. c. tom. VI. p. 178. Ebenso Isid. Pelus. lib. IV. ep. 203.

[3]) . . . *αἰνίγμασι γὰρ ἔοικε τὰ προφητικὰ καὶ πολλὴ δυσκολία ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ καὶ δυσεπίληπτα τὰ βιβλία· ἡ δὲ καινὴ σαφεστέρα καὶ εὐκολωτέρα . . . . καίτοι ἡ καινὴ περὶ μειζόνων διαλέγεται πραγμάτων.* Chrysost. de proph. obscur. I. l. c. p. 172. u. Isid. Pel. lib. II. ep. 3 u. 5.

[4]) Unter dem Titel: „*Ἀπόδειξις τοῦ χρησίμως τὰς περὶ Χριστοῦ καὶ ἐθνῶν καὶ τῆς ἐκπτώσεως Ἰουδαίων προφητείας ἀσαφεῖς εἶναι.*“ ed. Montf. tom. VI. p. 168—198.

[5]) Chrys. l. c. p. 169. *ἡ ἀπειρία τῶν ἀκουόντων.* Pauli ep. ad Hebr. 5, 11.

nommen wird.[1]) Weder dem Gesetzgeber noch dem Gesetze des A. T. gereicht diese Verschleierung zum Vorwurfe; denn die Schwäche der Zuhörer ist daran schuld. Gerade wie Moses ehedem einen Schleier nahm, weil das Volk die Herrlichkeit seines unverhüllten Angesichtes nicht ertragen konnte, so waren auch die vollkommenen Lehren des N. T., weil sie das Volk noch nicht zu fassen vermochte, im A. T. in Dunkel gehüllt. Die Weissagung zukünftiger Dinge ist überhaupt niemals so klar wie die Erzählung der gegenwärtigen Ereignisse. Durch ihre Erfüllung werden sie erst vollkommen deutlich. Dieß gilt selbst vom N. T. Denn als Christus sprach: „Zerstöret diesen Tempel, so will ich ihn in drei Tagen wieder aufbauen" (Joh. Kap. 2, V. 19.), hat nicht nur der ungläubige und unverständige Theil seiner Zuhörer diese Worte nicht verstanden, sondern selbst seine Jünger wurden erst durch seine Auferstehung über ihre Auffassung vollkommen klar. Darum sagte auch Christus: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen gesprochen hätte, wären sie nicht in Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde" (Joh. Kap. 15, 22.). Daß sie noch jetzt die neutestamentliche Heilsökonomie, die sie als längst vorher verkündigt annehmen sollten, hartnäckig zurückweisen, ist nicht mehr Schuld der Schrift, welche durch die Erfüllung klar geworden, sondern ihrer Verruchtheit. Hiezu fügt Chrysostomus noch die oben von Polychronius ausführlicher angeführten sprachlichen Gründe, welche das A. T. zwar „nicht unklar und unverständlich, aber schwieriger" machen. Das A. T. mußte in's Griechische übersetzt werden (unter den Ptolemäern in Alexandria), damit die Weissagungen in dieser Sprache verkündet, die Menge der Heidenvölker zu Christus bekehrt, und die ursprüngliche Spracheneinheit durch die Apostel, die mit Feuerzungen redeten, wiederhergestellt würde.

96. Dieß des Chrysostomus Gedankengang in den besagten Homilien. Das A. T. verhält sich demnach zum neuen, wie Vorbereitung und Verheißung zur Ausführung und Erfüllung. Die Prophetien und Typen[2]) wiesen auf Christus und die Erlösung hin, waren aber in weiser Fürsorge Gottes noch verhüllt; erst mit ihrer Erfüllung wurden sie vollkommen klar und verständlich. Die Juden konnten und sollten die erhabenen Dogmen und Sittenlehren des N. T. noch nicht fassen. Hiemit und außerdem sprechen unsere Exegeten vielfach aus: 1) Zwischen dem A. und N. T. herrscht große Einstimmigkeit und

[1]) Nach der schönen Darstellung des Apostels 2. Cor. 3, 13 – 15.
[2]) Isid. Pel. lib. I. ep. 494.

Harmonie. 2) Die Einheit des A. und N. T. ist nicht Einerleiheit. 3) Evangelium und N. T. sind weit erhaben über das A. T.

Die Harmonie der beiden Testamente erweist sich zunächst daraus, daß Gott der Urheber[1]) des A. wie des N. T. ist. Derselbe Geist, welcher in jenem gesprochen, redet auch in diesem.[2]) Deßhalb stimmen manche Lehren, besonders im Sittengesetze vollkommen überein. Mit den Worten: „Zürnet ihr, so sündiget nicht" führt David ein apostolisches Gesetz und evangelische Lebensweisheit an und sagt dasselbe wie auch Christus.[3]) Ganz neue Dogmen, sagt Isidor von Pelusium, die im Gesetz und den Propheten nicht schon dunkel verkündet gewesen, führte der Sohn Gottes nicht ein, und insofern kann man bei genauer Durchforschung des A. T. alle Verkündigungen des neuen in ihm finden. Für jene, welche sich auf das Gesetz stützen und den Weg des Evangeliums für einen fremden halten, erklärt es die Wahrheit der Gnadenlehren aus den Worten des Gesetzes, ein Beweis für die innere Einheit der beiden Testamente.[4]) Die Worte sind in beiden zwar oft verschieden, die Gedanken aber immer im Einklange.[5])

97. Bei all dieser Harmonie besteht jedoch zwischen dem A. und N. T. ein großer Unterschied,[6]) und dieses ist weit über jenes erhaben.[7]) Das A. T. hatte nur den Schatten der zukünftigen Güter, nicht die Wahrheit selbst, nicht das Opfer, nicht die Sündenvergebung u. dgl.[8]) Diese Güter sind die volle Wahrheit,

---

[1]) *ἑκατέρων τῶν νόμων αὐτὸς ὁ νομοθέτης ἦν.* Chrys. in Is. l. c. tom. VI. p. 23. — *καὶ παλαιᾶς καὶ καινῆς διαθήκης εἷς νομοθέτης.* Isid. Pel. lib. II. ep. 133.

[2]) *Τοῦ αὐτοῦ πνεύματος ἡ καινὴ καὶ ἡ παλαιά, καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἐκείνῳ φθεγξάμενον καὶ ἐνταῦθα ἐλάλησεν.* Chrys. expos. in Ps. CXV. l. c. tom. V. p. 310.

[3]) *νόμον ἀποστολικὸν καὶ φιλοσοφίαν εὐαγγελικήν.* Chrys. expos. in Ps. IV. v. 5. l. c. tom. V. p. 18.

[4]) *καὶ ὄψονται οὕτως τὴν ἀμφοτέρων τῶν διαθηκῶν ἐνδιάθετον συμφωνίαν.* Isid. Pelus. lib. I. ep. 107. Ähnlich lib. I. ep. 146. Isidor betont die Einheit am Schärfsten, ohne jedoch die Einerleiheit zu lehren.

[5]) *Εἶδες διάφορα μὲν· τά ῥήματα, συμφωνοῦντα δὲ τὰ νοήματα.* Chrys. enarrat. in Isai. 2, 4. l. c. tom. VI. p. 24. Daß die hl. Schriften das *σύμφωνον* haben, will Theodoret in seinen Quästionen zeigen. Edit. Schulze tom. I. p. 2. praef.

[6]) *Πολὺ τῆς δευτέρας τὸ πρὸς τὴν προτέραν διάφορον.* Isid. Pel. lib. I. ep. 494.

[7]) *Πολλὴ τοῦ εὐαγγελίου πρὸς τὸν νόμον ἡ ὑπεροχή.* Id. lib. III. ep. 53.

[8]) *σκιὰν γάρ, φησὶν* (Paul. ad Hebr. 10, 1), *ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων*

die im A. T. nur typisch und verschleiert angedeutet war, aber keineswegs ganz in ihm zu suchen ist. [1]) „Nach Maßgabe ihrer Schüler pflegt die hl. Schrift ihre Belehrungen mitzutheilen und den Vollkommenen Vollkommenes, den Unvollkommenen aber die Elemente und das ihrer Fassungskraft Angemessene vorzulegen.“ [2]) Gesetz und Propheten sind die Propädeutik für das Evangelium. [3]) Das Volk Israel konnte die vollkommenen von Weisheit überfließenden Lehren von Christus und dem N. T. noch nicht erfassen; daher lag aus liebevoller Accommodation für jenes der Schleier auf ihnen; uns aber hat er den ganzen Reichthum jenes Schatzes bewahrt und erschlossen. [4]) Im A. T. sprach Moses aus demselben Grunde: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde“, im neuen aber Johannes: „Im Anfange war das Wort u. s. w.“ [5]) Größere Ehre und Herrlichkeit hat der Mensch durch die Ereignisse des neuen Bundes erlangt, als er mit der Herrschaft über die geschaffene Creatur anfänglich überkommen hatte, da er Christum zum Haupte hat, nach seinem Bilde vollendet wird, sein Bruder, sein Miterbe ist, seinem Leibe gleichgestaltet wird, da er größere Glorie als Moses erhält, indem wir alle unverhüllten Antlitzes die Herrlichkeit Gottes schauen. [6]) Wie die Dogmen und Güter, so ist auch das Sittengesetz im neuen Bunde vollkommener. Wenn es im A. T. hieß: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, so sollten die Juden durch die Furcht, Gleiches zu erleiden, vom Unrecht abgeschreckt werden. Wenn es aber im Evangelium heißt: „Wenn dich Einer auf die rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die linke dar“, so widerstreitet dieß dem Gesetze nicht, sondern es ist nur erhabener und das Ziel der höchsten Philosophie, keineswegs aber contradiktorischer

---

ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων, τουτέστι τῆς θυσίας, τῆς ἀφέσεως κ. τ. λ. Chrys. hom. 17. in Hebr. 10, 1.

[1]) *Μὴ τοίνυν τὸ πᾶν με ἀπαιτήσῃς ἐπὶ τῆς παλαιᾶς· ἀλλ' εἰ κἂν μικρά τινα καὶ ἀμυδρὰ λάβῃς αἰνίγματα, ἀγαπητὸν εἶναι νόμιζε τοῦτο.* Chrys. hom. in 1. Cor. cap. X.

[2]) Theodoret, quaest. I. in Genes. init. Isid. Pelus. lib. II. ep. 133.

[3]) *Τὰ νομικὰ καὶ προφητικὰ μαθήματα προπαιδεύματά ἐστιν.* Isid. Pel. lib. IV. ep. 134.

[4]) Chrys. de proph. obscur. II. l. c. tom. VI. p. 181. 182. *οὐδέπω ἠδύνατο μαθεῖν τὰ τέλεια διδάγματα καὶ φιλοσοφίας γέμοντα, τά τε περὶ Χριστοῦ καὶ τῆς καινῆς διαθήκης. κ. τ. λ.*

[5]) Chrys. hom. 3. in Genes. l. c. tom. IV. p. 16.

[6]) Nach 2. Cor. 3, 13. Chrys. expos. in Psalm. VIII. l. c. tom. V. p. 88. Ebenso de proph. obscur. II. l. c. tom. VI. p. 182. Schärfer könnte unsere übernatürliche Berufung nicht ausgedrückt sein.

Widerspruch.[1]) Das A. T. gebot bloß die Freunde zu lieben, das neue ermuntert auch zur Feindesliebe; jenes gebot die Nächstenliebe bloß unter den Stammesgenossen, dieses dehnt sie auch auf fremde Nationen aus. Jenes ist für die Juden gegeben und spricht wie zu Kindern, dieses für alle Völker und stellt wie für Philosophen außergewöhnliche Lehren auf. Das erstere gebot die Gerechtigkeit der Handlungen, das letztere auch die Heiligkeit der Gedanken.[2]) Der Unterschied beider Testamente und die Erhabenheit des neuen leuchtet auch schon aus der Art der Mittheilung ein. Das Gesetz wurde unter Donner und Blitz in der Wüste auf dem Berge gegeben; im neuen Bunde sehen wir nichts dergleichen, sondern am hellen Tage, wo die Apostel ruhig im Hause beisammen saßen, kam über sie der hl. Geist. Denn jene rohen und hartnäckigen Leute bedurften noch der äußeren Zeichen und der körperlichen Erscheinung; nicht so die Apostel, welche erhabener und williger waren und sich über die sinnliche Anschauung weit erhoben. Deßhalb ist auch das N. T. weit vorzüglicher als das alte.[3])

III. Kapitel.

Hermeneutik der Antiochenischen Schule im Allgemeinen.

98. Mit dieser richtigen Erkenntniß und Anschauung unserer Schule über die Eigenschaften der hl. Schriften der beiden Testamente und über deren gegenseitiges Verhältniß zu einander läßt sich von ihrer Hermeneutik und Exegetik im Voraus Treffliches erwarten. Sie sprechen es wiederholt aus, daß man bei dem Unterschiede, der zwischen dem A. und N. T. obwaltet, sich wohl hüten müsse, die Lehren des N. T., welches erst die vollkommene Wahrheit bietet, in die Bücher des alten Bundes bei deren Erklärung hineinzutragen. Sie eifern gegen jene, welche mit Verkennung der historischen und didaktischen Stücke des A. T. in demselben eine fortgesetzte Prophetie und eine Universalität von Typen erblicken wollen. Sie streiten mit aller Entschiedenheit gegen jene Erklärungsmethode, welche aus mißverstandenem Eifer das A. T. zu einer fortgesetzten Allegorie und zu einem geheimnißvollen Räthselbuche macht und anstatt es zu erheben, herabwürdigt.

---

[1]) Isid. Pel. lib. II. ep. 115.

[2]) Isid. Pelus. lib. III. ep. 53. u. lib. IV. ep. 209. *ἐκεῖνος μὲν γὰρ ὡς παιδίοις νομοθετεῖ· τοῦτο δὲ ὡς φιλοσόφοις δόγματα ὑπερφυῆ ὑποτίθεται. κ. τ. λ.*

[3]) *καὶ γὰρ αἱ πλάκες αὗται πολλῷ βελτίους ἐκείνων καὶ τὰ κατορθώματα λαμπρότερα. κ. τ. λ.* Chrys. prooem. in Matth. l. c. tom. VII. p. 3.

Diese Sätze ergeben sich schon als Folgerung aus dem, was wir als die Lehre der Antiochener über die Superiorität des N. T. und über die Dunkelheit der Prophetien kennen gelernt haben. Wir haben jedoch die hierauf bezüglichen hermeneutischen Regeln noch näher kennen zu lernen und stellen zu diesem Zwecke die Lehre unserer Schule von den Typen und Weissagungen voraus und erläutern dann ihre Theorie über die Formen, die Arten und die Ausdehnung des Schriftsinnes.

99. Bevor wir das Wesen und die Eigenschaften des Typus nach dem Sinne der Antiochener darstellen, schicken wir einige typische Erklärungen derselben voraus. „Manches, sagt Chrysostomus,[1]) ist in dem A. T. in doppeltem Sinne aufzufassen, in sinnlich wahrnehmbarer Weise (im Litteralsinne) und im geistigen Sinne, wie die Geschichte vom Opfer des Isaak, die auch anagogisch zu fassen ist. Denn daß der Sohn dargebracht wurde, wissen wir; unter diesem historischen Sinne finden wir auch noch etwas Anderes in Gedanken verborgen durch den Sohn, nämlich das Kreuz. Ferner drücken wir mit dem Lamme in Ägypten in ähnlicher Weise das Abbild des Leidens aus. Das kann man nun auch im Psalm 46. V. 2. thun, wenn es heißt: „Omnes gentes, plaudite manibus“. Denn von den Arabern und Nachbarvölkern (von denen der Litteralsinn spricht), ist nicht einfach die Rede, da er sagt „omnes gentes“. Daher könnte man diesen Psalm mit Recht anagogisch fassen, indem man sich über den historischen Sinn erhebt.“ Moses trug den Schleier über dem Angesichte, als er, die Gesetzestafeln in der Hand, vom Berge zum Volke niederstieg, weil aus seinem Antlitze ein wunderbarer und unaussprechlicher Glanz leuchtete, so daß ihm Niemand hätte nahen können; bei seinem Verkehre mit Gott aber legte er die Hülle bei Seite. „Dieses geschah zur Vermehrung seiner Glaubwürdigkeit bei jenen, die das Gesetz empfangen sollten (historische Begründung) und zugleich damit in ihm im Voraus ein Vorbild der Wahrheit gezeichnet und die Ursache der Incarnation Christi bildlich ausgedrückt würde“[2]) (Moses war Typus Christi). Joseph's Schicksale ließ Gott

---

[1]) Expos. in Psalm. XLVI. l. c. tom. V. p. 188. *τὰ δὲ κατὰ διπλῆν ἐκδοχὴν (ἐκληπτέον), τά τε αἰσθητὰ νοοῦντες καὶ τὰ νοητὰ ἐκδεχόμενοι, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἀναγωγῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Ἀβραάμ· ὅτι γὰρ ὁ υἱὸς ἀνηνέχθη ἴσμεν, καὶ ἕτερόν τι ἐγκεκρυμμένον τῷ νοήματι ἐκλέγομεν διὰ τοῦ υἱοῦ, τὸν σταῦρον. . . δικαίως δ' ἂν τις τὸν ψαλμὸν κατὰ ἀναγωγὴν μᾶλλον ἐκλάβοι, τῆς ἱστορίας ἀνώτερος γενόμενος.*

[2]) . . . *ὁμοῦ δὲ ἵνα καὶ ὁ τῆς ἀληθείας ἐν αὐτῷ προδιαγραφῇ τύπος, καὶ δια-*

zu, damit sein Wohlwollen gegen seine Brüder sich zeige und die schändliche Mordgier jener zum abschreckenden Beispiele der Folgen des Neides offenbar würde. „Er war aber auch ein Vorbild der zukünftigen Dinge und im Schatten waren im Voraus die Vorgänge der Wahrheit vorgezeichnet.[1]) Und wie Joseph zum Besuche seiner Brüder hinausging, und jene ohne Scheu davor, daß er ihr Bruder war und sie besuchte, Anfangs über seinen Tod beriethen, ihn aber dann an die Barbaren verkauften: so kam auch der Herr in seiner barmherzigen Menschenliebe, um das Menschengeschlecht heimzusuchen, indem er unser Fleisch annahm und sich würdigte, unser Bruder zu werden. Aber die unbarmherzigen Juden unternahmen es den Leib- und Seelenarzt ungeachtet seiner unzähligen täglichen Wunder zu tödten und führten ihren beschlossenen Mord wirklich aus." Die im N. T. deutlich erklärten Typen nehmen unsere Lehrer ohnedieß an. Der Apostel nannte Christum (Röm. Kap. 5, V. 15.) Mensch, um den Typus des Adam, von dem er spricht, genau nachzuweisen.[2])

100. An all diesen Stellen ist der Litteralsinn vorausgesetzt und aufrecht erhalten, und daneben ein zweiter höherer, der typische Sinn statuirt, welcher in Folge göttlicher Absicht oder Fügung durch Personen oder Sachen, insofern sie solche sind, in dunkler und indirekter Weise, aber mit vielen Zügen der Ähnlichkeit, die sie mit dem Bezeichneten haben, ausgedrückt ist. Hieraus ergeben sich im Sinne unserer Schule folgende Eigenschaften und Bestimmungen des Typus: 1) Der typische Sinn, welcher in manchen Stellen des A. T. enthalten ist, hat den historischen oder Litteralsinn, welcher in den Worten des Schrifttextes liegt, zur Voraussetzung und Grundlage und ist in der beschriebenen geschichtlichen Person oder Thatsache sachlich vorgebildet. Dieser typische, höhere, geistige oder anagogische Sinn ist nicht der Litteralsinn, sondern *ἕτερόν τι ἐγκεκρυμμένον τῷ νοήματι*, eine *ἀναγωγή, τὰ νοητά*, eine höhere, geistige Auffassung, worauf der Litteralsinn wie ein Zeichen auf das Bezeichnete, ein Bild auf das Abgebildete, ein Vorbild auf das Gegenbild hinweist. Er ist also nicht

---

γραφῇ τῆς κατὰ Χριστὸν οἰκονομίας ἄνωθεν ἡ αἰτία. Chrys. de proph. obscur. I. l. c. tom. VI. p. 178.

[1]) *ἐγίνετο δὲ καὶ τύπος τῶν ἔσεσθαι μελλόντων, καὶ ἐν τῇ σκιᾷ προδιεγράφετο τὰ τῆς ἀληθείας πράγματα. Καὶ ὥσπερ ὁ Ἰωσήφ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς ἐπήει ἐπισκεψόμενος αὐτούς κ. τ. λ.* Chrys. hom. 61. in cap. 37. Genes. l. c. tom. IV. p. 586.

[2]) *ἵνα τοῦ Ἀδὰμ ἀκριβῶς ἐπιδείξῃ τὸν τύπον.* Theodt. comm. in ep. ad Rom. 5, 15.

ein zweiter Litteralsinn, sondern ein hiedurch im Voraus beschriebener Sachsinn. 2) Als solcher hat er immer eine Ähnlichkeit, eine parallele, figürliche und symbolische Beziehung auf das Vorgebildete, den Antitypus. Darum heißt er auch *παραβολὴ καὶ τύπος καὶ εἰκών.* [1]) Fehlt ihm diese Ähnlichkeit der Beziehung, so kann von einem Typus nicht die Rede sein. 3) Doch ist er keineswegs die volle Wahrheit und Erfüllung, sondern nur ein Theil, ein dunkles Bild, ein Schatten der Wahrheit und enthält immer weniger als die Wahrheit selbst, [2]) d. h. als die Erfüllung des Vorbildes. 4) Deßhalb ist er immer nur dunkel und räthselhaft ausgedrückt [3]) und heißt auch der verborgene, mystische, geistige, höhere Sinn, Ausdrücke, die zugleich auch auf den erhabeneren Inhalt hinweisen. Die Verhüllung der Typen geschah wie bei allen messianischen Weissagungen aus weiser göttlicher Fügung. [4]) 5) Die typischen Personen oder Vorgänge waren als Vorbilder prophetischen Inhaltes ursprünglich intendirt und ihre Anwendung zur Argumentation ist darum keineswegs eine Accommodation auf ähnliche Verhältnisse; im Gegentheil ist der Typus im Voraus für deren Abbildung eingerichtet. [5])

Diese ganze für die exegetische Bedeutung unserer Schule höchst wichtige, die allegorische Erklärung auf das rechte Maß beschränkende Theorie von den Typen entwickelt Chrysostomus sehr treffend bei Erklärung des zehnten Kapitels des ersten Korintherbriefes. Er sagt an dieser klassischen Stelle: „*Οὔτε γὰρ ἀπηλλοτριῶσθαι πάντη χρὴ τὸν τύπον τῆς ἀληθείας, ἐπεὶ οὐκ ἂν εἴη τύπος, οὔτε πάλιν ἐξισάζειν πρὸς τὴν ἀλήθειαν, ἐπεὶ πάλιν καὶ αὐτὸς ἀλήθεια ἔσται· ἀλλὰ δεῖ μένειν ἐπὶ τῆς οἰκείας συμμετρίας καὶ μήτε τὸ*

---

[1]) Chrys. expos. in Ps. XLVIII. l. c. tom. V. p. 206. mit Berufung auf Hebr. 11, 17 – 19.

[2]) *ἔδει δὲ τὸν τύπον ἔλαττον ἔχειν τῆς ἀληθείας, ἐπεὶ οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖνα τύπος τῶν μετὰ ταῦτα ἐσομένων· διὰ τοῦτο ἐκεῖ μὲν ὥσπερ ἐν σκιᾷ προεγράφη.* Chrys. hom. 61. in Genes. l. c. tom. IV. p. 587.

[3]) Chrysostomus nennt dieß ein absichtliches *συσκιάζειν*, obumbrare, *αἰνίγματα, ἐν σκιᾷ προγράφειν.*

[4]) *ἐκεῖνα μόνα συνεσκίαστο τὰ μέρη, δι' ὧν ἐδυνάμεθα μαθεῖν, ὅτι διὰ τοῦ Χριστοῦ καταργεῖται· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας ἔργον. κ. τ. λ.* Chrys. de proph. obsc. I. l. c. tom. VI. p. 179.

[5]) Nachdem Chrysostomus den angeführten Typus des ägyptischen Joseph in den einzelnen ähnlichen Zügen nachgewiesen und die volle Wahrheit in Christo gegenübergestellt, fährt er fort: *ὁρᾷς ὅτι ἅπαντα ταῦτα ἐγίνετο, ἵνα καθάπερ ἐν σκιᾷ οὕτως ἡ εἰκὼν μόνη τῶν πραγμάτων γένηται καὶ ἀλήθεια φυλάττηται.* hom. 61. in Genes. l. c. tom. IV. p. 587.

πᾶν ἔχειν τῆς ἀληθείας μήτε τοῦ παντὸς ἐκπεπτωκέναι· ἂν μὲν γὰρ τὸ πᾶν ἔχῃ, ἀλήθεια πάλιν ἐστὶ καὶ αὐτός· ἂν δὲ τοῦ παντὸς ἐκπέσῃ, τύπος εἶναι λοιπὸν οὐ δύναται· ἀλλὰ δεῖ τὸ μὲν ἔχειν, τὸ δὲ τῇ ἀληθείᾳ τηρεῖν. Μὴ τοίνυν τὸ πᾶν με ἀπαιτήσῃς ἐπὶ τῆς παλαιᾶς· ἀλλ' εἰ κἂν μικρά τινα καὶ ἀμυδρὰ λάβῃς αἰνίγματα, ἀγαπητὸν εἶναι νόμιζε τοῦτο.

101. Außer diesen messianischen Typen, welchen unsere Lehrer wie den Prophetien Beweiskraft für Christi Würde zuschreiben, findet sich das Wort Typus seiner allgemeinen Bedeutung „figura" gemäß auch in weiterem Sinne für Bild, Sinnbild, Symbol, Gegenbild gebraucht. Hier könnte man füglich Typen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterscheiden, wie später die Schule zu Nisibis that. [1])

Der Fluch, den Christus (Mark. 11, 13) über den Feigenbaum sprach, war ein Symbol der ihm zustehenden Strafgewalt; auch haftet ihm zurückweisend der geheime Sinn an, daß es der Baum der Übertretung sei, wovon die Stammeltern sich Blätter zur Bedeckung nahmen. [2]) Die hl. Taufe ist Typus des Todes Christi, indem wir durch sie seines Todes und seiner Auferstehung theilhaftig werden. [3]) Der Mandelstab, den Jeremias sah (Jerem. 1, 11), ist ein Typus des Priesterthums. [4]) Der Altar, von dem nach Ezechiel der Seraph die Kohle holte, ist ein Typus und Bild des neutestamentlichen Altars. [5]) Mit den Worten „mysterium jam operatur iniquitatis" (II. Thessal. 2, 7) spricht Paulus von Nero als einem Typus des Antichrist. [6])

Dergleichen Typen finden sich übrigens bei den Antiochenern selten. Sie haben die Allegorie in klarer Erkenntniß, welche Nachtheile ihre regellose Ausdehnung bringe, eng begrenzt und gegen ihr Übermaß geeifert. Dieß soll nach Darstellung ihrer Lehre von der Prophetie des Näheren gezeigt werden.

102. Prophetie fassen unsere Lehrer im weiteren Sinne als gleichbedeutend mit Inspiration. Deßhalb nennen sie auch Moses,

---

[1]) Junil. de part. div. leg. lib. II. cap. 16. ed. Migne tom. 68. p. 33.
[2]) Isid. Pelus. lib. I. ep. 51.
[3]) *Τοῦ γὰρ δεσποτικοῦ θανάτου τύπον ἔχει τὸ βάπτισμα. κ. τ. λ.* Theodt. zu cap. VI. v. 4. in epist. ad Rom.
[4]) Isid. Pel. lib. I. ep. 50.
[5]) Chrys. hom. in Seraph. ed. Francof. tom. III. p. 773. *ἐκεῖνο τὸ θυσιαστήριον τοῦ θυσιαστηρίου τούτου τύπος ἐστὶ καὶ εἰκών.*
[6]) *Νέρωνα ἐνταῦθά φησιν, ὡσανεὶ τύπον ὄντα τοῦ Ἀντιχρίστου.* Chrys. hom. 4. in ep. II. ad Thess. 2, 7.

David [1]) häufig geradezu „Prophet". Die Prophetie ist ihnen eine durch göttliche Erleuchtung empfangene Offenbarung über verborgene Dinge, mögen diese der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft angehören. [2]) So hat Moses in Folge seiner prophetischen Begabung die Schöpfungsgeschichte wahrhaft und treu in der richtigen Reihenfolge der Ereignisse erzählt; [3]) ferner haben sie die verborgenen Dinge ihrer Zeit z. B. die ägyptischen Plagen, das Fallen des Manna enthüllt und die messianischen Güter der Zukunft erschaut und beschrieben. Ihre Erkenntniß, Einsicht und Vorherverkündigung erhielten die Männer Gottes in der Regel durch Vision, aber auch durch Träume und durch Offenbarungen unter Tag, wie Samuel und Daniel. Dieser hat sich durch Studium, Arbeit und Fasten zur Erkenntniß der Zukunft disponirt. Das charakteristische Merkmal der Prophetie ist darum nicht die Vision, sondern die Vorauserkenntniß und die Vorherverkündigung zukünftiger Dinge, [4]) welche sich entweder auf das Schicksal der Juden und anderer Völker oder das Heil in Christo bezogen. Die Propheten sprachen vom Geiste Gottes erleuchtet. Um dieß anzukündigen, setzten sie, ähnlich wie Paulus das Apostolat an die Spitze seiner Briefe, die Worte *ὅρασις, λόγος, λῆμμα* und *ῥῆμα* ihren Prophetien voraus. [5])

Die Einwirkung des göttlichen Geistes hebt jedoch die Besinnung und das Bewußtsein nicht auf, wie dieß bei den heidnischen Wahrsagern der Fall ist. „Denn wenn der Dämon in die Seele dringt, benimmt er Sinn und Verstand und verdunkelt die Vernunft, so daß jene Alles mit dem Munde reden, mit dem Geiste Nichts von dem verstehen, was sie sagen, gerade als wenn eine leblose Flöte rede. Der Dämon nemlich steht der menschlichen Natur feindlich entgegen; nicht so der hl. Geist, der für uns wohlwollend sorgt. Er bewirkt, daß diejenigen, welche ihn aufnehmen, der Sinne mächtig

---

[1]) „David ist ein Prophet und zwar ein großer Prophet." Theodt. in cant. cant. l. c. II. p. 19.

[2]) Theodt. praef. in Psalmos l. c. I. p. 604.

[3]) Chrys. hom. 4. in Genes. l. c. tom. IV. p. 18. u. hom. III. p. 14 sqq. und allenthalben u. Theodt. l. c.

[4]) Sieh hierüber Theodoret, praef. in Dan. l. c. tom. II. p. 1058. *τί προφήτου ἴδιον εἶναι φάτε; . . τὸ τὰ μέλλοντα προειδέναι τε καὶ προλέγειν.* ibid. p. 1056.

[5]) Chrys. in Isai. l. c. tom. VI. p. 4. Das *λῆμμα* der Sept., hebräisch מַשָּׂא (Naum 1, 1. Isai. 13, 1) von נָשָׂא, tragen, wahrscheinlich Hochspruch, vom Erheben der Stimme oder des Stiles, Vulg. onus, erklärt er als sermo a Deo acceptus; *ἐπειδὴ γὰρ λαμβανόμενοι (οἱ προφῆται) ὑπὸ τοῦ πνεύματος οὕτως ἔλεγον, τὴν ἐνέργειαν τῆς χάριτος οὕτως ὠνόμασεν (Ναούμ).*

sind, und offenbart das Gesagte mit dem Verständniß von ihrer Seite." [1]) „Zwischen Muthmaßung und Prophetie ist ein so großer Unterschied, wie zwischen menschlicher Klugheit und göttlicher Gnade. Denn der Prophet spricht durch den göttlichen Geist, ohne von seinem Eigen etwas beizubringen; der Andere aber nimmt die Anregung von schon vergangenen Ereignissen her, spornt seine eigene Einsicht an und sieht viel Zukünftiges voraus, wie es einem verständigen Manne möglich ist." [2]) Die Propheten haben Geistiges empfangen und theilen solches mit. [3])

103. Die eigentlich prophetische und historische Rede ist bei den Propheten gemischt: sie gehen nach einer Reihe prophetischer Einstreuungen wieder zur geschichtlichen Darstellung über, um auch hiedurch die messianischen Weissagungen zu verhüllen. [4]) Häufig setzen sie das Präteritum für das Futur und schildern Zukünftiges wie Vergangenes. [5]) Sowie den Propheten im Geiste Alles gegenwärtig ist, so schildern sie auch Dinge, welche sich wie Keim, Entwicklung und Vollendung zu einander verhalten, auf ähnliche Weise und durchlaufen alle Zeiten, die vergangene, gegenwärtige und zukünftige. [6]) Durch diese Mischung gegenwärtiger und zukünftiger Ereignisse in der prophetischen Rede wurde sie für die damalige und spätere Zeit nutzbringend. [7]) Auch unterscheiden sich hiedurch die Propheten von den Evangelisten, deren Sache es ist, Alles der Reihenfolge nach zu erzählen. Die Propheten aber heben nur einige Theile heraus und sprechen davon. Sie streuen einiges Wenige in dunklem Umrisse in die Geschichte ein und

---

[1]) Chrys. expos. in Ps. XLIV. l. c. tom. V. p. 161.

[2]) *ἕτερον μὲν γὰρ στοχασμὸς καὶ προφητεία ἄλλο . . ὅσον συνέσεως ἀνθρωπίνης καὶ θείας χάριτος τὸ διάφορον. κ. τ. λ.* Chrys. in Isai. l. c. tom. VI. p. 34.

[3]) Chrys. expos. in Ps. XLIV. l. c. tom. V. p. 161.

[4]) Chrys. l. c. tom. VI. p. 25. 26. in Isai. 2, 5 u. 6: *ἀπαρτίσας τὴν περὶ τῆς ἐκκλησίας προφητείαν πάλιν ἐπὶ τὴν ἱστορίαν μεταβαίνει, ὡς δὴ τῶν ἀκολούθων ἐχόμενος ῥημάτων.*

[5]) Conf. Isid. Pel. lib. II. ep. 195. u. lib. IV. ep. 203. Chrys. l. c. p. 38. zu cap. III. v. 9. *πάλιν τὰ μέλλοντα ὡς παρεληλυθότα λέγει, τῷ συνήθει κεχρημένος νόμῳ τῆς προφητείας.*

[6]) *τοιοῦτοι γὰρ οἱ προφῆται, ἅπαντας περιτρέχουσι τοὺς χρόνους, τοὺς παρελθόντας, τοὺς παρόντας, τοὺς μέλλοντας.* Chrys. exp. in Ps. XLIII. l. c. tom. V. p. 143. Chrys. expos. in Psalm. CVIII. l. c. tom. V. p. 245.

[7]) Isid. Pel. lib. IV. ep. 203. zu Psalm 71. *ἀλλὰ κεράσας τοῖς παροῦσι τὴν τῶν μελλόντων γνῶσιν, οὕτω τὴν προφητείαν ἐσέμιγνεν, ὅπως καὶ οἱ τότε ἀκροώμενοι ἀπολαύσωσί τινος ὠφελείας καὶ οἱ μετὰ ταῦτα.*

gehen wieder auf diese zurück. [1]) Auch wurden die Briefe Pauli und die Evangelien jedesmal in Einem Zeitpunkte abgefaßt; die Propheten aber, vom Geiste in verschiedener Zeit inspirirt, haben in Perikopen geweissagt, die hernach gesammelt wurden und das ganze Buch eines Propheten ausmachen. So unterscheidet sich das zweite Kapitel des Propheten Isaias, was Zeit und Inhalt betrifft, weit von dem ersten. Dieses ist vorzugsweise historischen, jenes zumeist messianischen Inhaltes. [2]) In den Stellen der letzteren Art bedienen sich die Propheten der Figuren, Metaphern und Tropen. Sie legen, was an gewissen Personen und Gegenständen eintreffen soll, anderen unter und gebrauchen andere Ausdrücke. [3]) So handelt Isaias Kap. 2. von der Berufung der Heiden, von der Verkündigung und Verbreitung des Evangeliums auf dem ganzen Erdkreise und von dem allgemeinen künftigen Frieden. Wenn er trotzdem Judäa und Jerusalem erwähnt, so darf das nicht befremden. Spricht doch auch David im 71. Psalme, dessen Überschrift auf Salomo geht, von weit Erhabenerem. [4]) So that auch Jakob, als er (Genesis Kap. 49) den Segen über seinen Sohn Juda sprach. Die Worte schienen auf diesen zu gehen, fanden aber in Christus ihre Erfüllung. „So bedienen sich die Propheten eigenthümlicher, ihnen wohlbekannter Ausdrücke und stellen unter dieser Außenseite ihre Prophetien in Schatten.“ [5]) Ebenso thut nun auch Isaias im genannten Kapitel. Diese figürliche Redeweise enthält jedoch einen bestimmten und erkennbaren Sinn, wenn man nur auf die Erklärung der Schrift selbst, auf den Text, den Zusammenhang, die Absicht des Propheten, auf Ort, Zeit und Umstände, wie sie beschrieben sind, achten und die thatsächliche Erfüllung nicht absichtlich verkennen will.

---

[1]) *ἅπαντα κατὰ ἀκολουθίαν λέγειν, τῶν εὐαγγελιστῶν ἐστιν. κ. τ. λ.* Chrys. exp. in Psalm. XLIV. l. c. tom. V. p. 165.

[2]) *κατὰ διαφόρους ἐμπνεόμενοι καιροὺς περικοπάς τινας ἀπήγγελλον κ. τ. λ.* Chrys. in Isai. cap. II. l. c. tom. VI. p. 18.

[3]) *τοιοῦτον τῆς προφητείας πολλαχοῦ τὸ ἔθος, τὰ ἐφ' ἑτέρων ἐκβησόμενα, ἑτέρων ὑποκειμένων προσώπων λέγειν καὶ ἀποκεχρῆσθαι ὀνόμασιν ἄλλοις ἀνθ' ἑτέρων.* Chrys. l. c. p. 19.

[4]) Daß der 71. Psalm von David auf Salomo verfaßt und im typischen Sinn auf Christus zu beziehen sei, ist die fast allgemeine Ansicht unserer Schule, indem sie das *εἰς Σαλωμών* der Sept. festhält, während das hebräische לִשְׁלֹמֹה (im Hebr. Ps. 72.) „von Salomo“ bedeutet. Chrys. l. c. p. 18. Conf. Isid. Pel. lib. IV. ep. 203. — Theodoret l. c. I. p. 1101. bezieht ihn richtiger im Litteralsinn auf Christus und faßt Salomo als „Friedensstifter“.

[5]) Chrys. in Isai. l. c. p. 20.

In diesem Falle können selbst die Juden die Prophetien nicht mehr mißdeuten. [1])

104. Da unsere Exegeten dem Gesagten gemäß das Wesen und die Eigenschaften der Prophetie überhaupt und der messianischen Weissagungen insbesondere so richtig erfaßten und erörterten, so schließen sie hiemit die naturalistischen und rationalistischen Erklärungen derselben aus, indem sie behaupten: 1) Die Weissagungen sind nicht Erkenntnisse durch natürlichen Scharfsinn, nicht durch Combination, nicht durch dämonische Einwirkung, auch nicht Muthmaßungen, sondern das Resultat übernatürlicher Begabung. 2) Sie beziehen sich nicht bloß auf die gegenwärtige Zeit der Propheten, wie die historische Erklärung der Prophetien behauptet, sondern unter die historischen Ereignisse ist eine Anzahl strikt prophetischer Weissagungen eingestreut, welche erst mit der neutestamentlichen Heilsökonomie ihre Erfüllung fanden. 3) Sind die Prophetien der letzteren Art auch in dunkler Weise gegeben, so sind sie doch nicht bloß allgemeine Verheißungen und Drohungen, sondern es liegt ihnen ein bestimmter Sinn zu Grunde, der nach gewissen Regeln zuverlässig gefunden wird. 4) Sie sind keineswegs Weissagungen ex eventu, [2]) obwohl sie mit ihrer Erfüllung erst klar und zur vollen Wahrheit geworden sind. 5) Der Gebrauch solcher Stellen den Juden gegenüber war keine argumentatio ad hominem, weil diese etwa solche Beweise verlangten, und jene wurden nicht in accommodirtem Sinne gebraucht, sondern haben objektiven Charakter.

105. Stellen wir die Eigenthümlichkeiten der prophetischen Rede, wie sie unsere Schule erkannte, zusammen, so sind es folgende: 1) Die Prophetien enthalten nur einzelne Züge und Theile der Wahrheit. [3]) 2) Diese ist durch bildliche Ausdrücke, durch die Entlehnung der Namen von anderen Personen und Verhältnissen und durch Verwebung mit der historischen Erzählung in Dunkel gehüllt. [4])

---

[1]) Sieh hierüber die herrliche Entwicklung des Chrysostomus zu Isaias l. c. tom. VI. p. 19—23. u. p. 54. 55.

[2]) Nur Theodor von Mopsuestia behauptete, daß sie *κατ' ἔκβασιν*, nicht in Folge göttlicher Disposition auf Christus gingen.

[3]) *προφητείας δέ ἐστιν ἔργον μέρη τινὰ ἀπολαμβάνειν καὶ περὶ τούτων διαλέγεσθαι.* Chrys. exp. in Psalm. XLIV. l. c. tom. V. p. 165.

[4]) *τοῦτον γὰρ ἔθος αὐτοῖς, μὴ τῇ τῶν εἰρημένων ἀσαφείᾳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ σχήματι τῆς ἀκολουθίας συσκιάζειν τὴν προφητείαν.* Chrys. in Is. l. c. tom. VI. p. 26. — *νῦν μὲν ἀνοίγει, νῦν δὲ συσκιάζει τὴν προφητείαν.* l. c. p. 23.

3) Das Zeitverhältniß ist den messianischen Weissagungen und den historischen Stellen oft gemeinsam; darum sind die Tempora der Vergangenheit und Zukunft gemischt. 4) Häufig findet ein Übergang vom Zeitlichen zum Geistigen, vom Historischen zum Messianischen statt. 5) Die Bilder von Personen und Sachen sind aus der Zeit des Propheten genommen. 6) Besonders ist David's und Salomo's Regierung Vorbild der geistigen Herrschaft Christi. Auf jene geht in den messianischen Psalmen gewöhnlich das Proömium, auf Christum das Übrige. [1])

106. Nach Darstellung der Lehre von den Typen und Prophetien gehen wir zur Theorie unserer Schule von den Formen, den Arten und der Ausdehnung des Schriftsinnes über. Dieselbe unterscheidet nach dem Merkmal der biblischen Darstellungsform einen doppelten Schriftsinn: 1) einen einfachen, klaren und leicht verständlichen und 2) einen bildlichen, dunklen und schweren. Der erstere findet sich in den historischen und didaktischen Büchern fast ausschließend, in den prophetischen an den meisten Stellen historischen Inhaltes. [2]) Weil er in einfachen ungeschmückten Worten gegeben ist, ist er klar und leicht faßlich, obwohl der Inhalt oft tief und schwer verständlich ist. Umgekehrt ist es bei den parabolischen und prophetischen Büchern. [3]) Diese sind in der äußeren Form und auf der Oberfläche (*ἐπιφάνεια*) in Folge der tropischen, parabolischen und typischen Redeweise schwer und räthselhaft; ist aber die äußere Hülle durchdrungen und der Schleier der Darstellung gehoben, so ist der Inhalt klar und leichtverständlich. Um zu diesem Verständnisse zu gelangen, ist ernster und ausdauernder Wille, Aufmerksamkeit auf den Text und wahre Heilsbegierde nöthig. [4]) Der auf den Prophetien liegende Schleier (*τὸ κάλυμμα*) wird durch ihre Erfüllung im neuen Bunde gehoben. [5])

---

[1]) *οὗτος προφητείας πάλιν τρόπος ἐστὶ, καὶ πολλαχοῦ αὐτὸν (τὸν ψαλμὸν) εὑρήσομεν οὕτω συγκειμένον καὶ τὰ μὲν προοίμια εἰς ἕτερον, τὰ δὲ λεγόμενα εἰς ἄλλον λεγόμενα.* Chrys. expos. in Ps. CVIII. l. c. tom. V. p. 245

[2]) *οὐ γὰρ ἐκεῖνο ἀσαφὲς ἦν τοῦ νόμου τὸ μέρος, ὅπερ εἰς βίον ἡμῖν συνετέλει καὶ πολιτείαν· ἐπεὶ περιττῶς ἂν ἐδόθη· ἀλλ' ἐκεῖνα μόνα συνεσκίαστο τὰ μέρη, δι' ὧν ἐδυνάμεθα μαθεῖν, ὅτι διὰ τοῦ Χριστοῦ καταργεῖται.* Chrys. de proph. obscur. hom. 1. l. c. tom. VI. p. 179. In dieser Überzeugung schrieb Theodoret zu den historischen Büchern nur Quästionen zur Erläuterung einzelner Stellen, deren Inhalt schwer war.

[3]) *οἱ προφῆται καὶ ὁ παροιμιαστής.* Chrys. in Isai. l. c. tom. VI. p. 55. — Theodt. praef. in Dan. l. c. tom. II. p. 1053. *οὐ πᾶσι ῥάδιον, τοῦ μὲν γράμματος ὑπερβαίνειν τὴν ἐπιφάνειαν κ. τ. λ.*

[4]) Chrys. expos. in Psalm. XVIII. l. c. tom. V. p. 207.

[5]) So Chrysostomus, Theodoret, Isidor von Pelusium. Dieser lib. I. ep. 157.

107. Mit dieser treffenden Unterscheidung hat unsere Schule gegen die Ausdehnung des allegorischen Sinnes bereits eine enge Grenze gezogen.[1]) Letzteren beschränkt sie fast ausschließlich auf die zweite Klasse der hl. Schriften, die prophetischen Bücher und die Proverbien. Aber auch bei den Propheten wiegt der Litteralsinn weitaus vor. Diese ihre Ansicht erhellt deutlich aus der Abhandlung des Chrysostomus über die dunkle Beschaffenheit der Prophetien. Hienach hatte Gott einen doppelten Zweck mit den Schriften des A. T. Erstlich wollte er die Juden über den Monotheismus unterrichten, ihre Sitten bilden und veredeln, um sie zur Aufnahme des Messias zu befähigen, und historische Ereignisse ankündigen, die damals eintreffen und somit das Wort und die Wirksamkeit der Propheten bestätigen und bekräftigen sollten. Zweitens bezweckte er durch jene Schriften die Vorbereitung und Einführung des neuen Bundes, die Vernichtung des Gesetzes in seinem vorbildlichen Theile und die Ankündigung des Messiasreiches. Um den ersten Zweck zu erreichen, war eine klare und unverhüllte Rede nothwendig. Ein dunkler und räthselhafter Stil hätte das Gesetz unnütz gemacht und die Erfüllung jener Prophetien, welche damals eintrafen, zu erkennen verhindert. Darum ist in all diesen Stellen der Litteralsinn meist mit einfachen und klaren Worten enthalten; und zwar waltet dieser im alten Testamente vor, weil es sich größtentheils auf den ersten Zweck bezieht. Auf den zweiten Zweck bezieht sich der kleinere Theil jener Schriften, zunächst die prophetischen Bücher, aber auch in diesen zumeist nur jene Stellen,[2]) welche das künftige Reich des Messias weissagen. Diese Wahrheiten sind verhältnißmäßig wenige.[3]) Darum gibt es auch nicht so viele

---

[1]) Hiemit ist namentlich auch das System der Figuristen in Frankreich ausgeschlossen, welche überall in der Schrift einen figürlichen Sinn neben dem Litteralsinn annahmen und durch diese schrankenlose Ausdehnung die Typen zur bloßen Accommodation des Textes herabwürdigten. Denzinger, 4 Bücher der relig. Erk. II. Bd. S. 268. Abbé Léonard schrieb gegen die Figuristen: Traité du sens litteral et du sens mystique des saintes écritures, Paris 1727. und konnte sich hierin vornehmlich auf die Exegese der Ant. Schule berufen.

[2]) Zu den oben allegirten Stellen fügen wir noch folgende bei: *εἰ γὰρ πάντα ἀσαφῆ ἔμελλεν εἶναι, περιττῶς εἴρητο τοῖς τότε· αἱ γὰρ προφητεῖαι ἔχουσι καὶ πολέμους προσκαίρους τοὺς τότε καὶ λοιμοὺς καὶ λιμούς· ἔχουσι δὲ καὶ τὰ σήμερον ἐκβάντα, τῆς ἐκκλησίας τὴν κλῆσιν, τῆς συναγωγῆς τὴν ἀποβολὴν, τοῦ νόμου τὴν κατάργησιν· ταῦτα δὲ οὐκ ἐβούλετο αὐτοὺς εἰδέναι, ἐκεῖνα δὲ ἤθελε τὰ ἐν τοῖς καιροῖς συμβαίνοντα τοῖς αὐτῶν. κ. τ. λ.* Chrys. de proph. obscur. I. l. c. tom. VI. p. 178. u. in Isai. tom. VI. p. 20.

[3]) *οἱ προφῆται πανταχοῦ τοῦτο ποιοῦσιν· ὀλίγα τινὰ γὰρ εἰς τὴν ἱστορίαν*

dunkle, durch Tropen, Figuren und Typen verhüllte Stellen. Der mystische Sinn ist deßhalb bei Auslegung der hl. Schriften sehr zu beschränken, bei den meisten Stellen genügt der historische und didaktische Sinn. [1])

108. Demnach unterscheidet die Antiochenische Schule wie nach der Form der Darstellung, so auch nach dem Inhalte der hl. Schriften einen doppelten Sinn, den geschichtlichen und didaktischen, welcher sich auf die Erzählung der Ereignisse der Vorzeit und die Belehrung und Führung des Bundesvolkes bezog, und den prophetischen im strikten Sinn, welcher die Güter und Ereignisse des künftigen Messiasreiches zum Gegenstande hatte. Ersterer wiegt selbst bei den Propheten vor, die nicht bloß weissagten, sondern vornehmlich lehrten, und ist der Litteralsinn, in der Regel in der eigentlichen Bedeutung der Worte. Der letztere ist aus weiser göttlicher Ökonomie durch eine räthselhafte Redeweise (*αἰνίγματα*), durch Figuren, Metaphern und Typen verhüllt und ist der verborgene, geistige, höhere, anagogische Sinn.

Dieser pneumatische Sinn ist jedoch in weiterer Bedeutung zu fassen, als wir gewöhnlich thun; denn er begreift nicht nur den typischen, sondern auch den Litteralsinn in der uneigentlichen Bedeutung der Worte. Darum finden wir bei unseren Lehrern oft eine ganz treffliche Worterklärung bildlicher Schrifttexte, während wir ihren Bezeichnungen *πνευματικῶς* u. dgl. gemäß eine allegorische Deutung oder eine typische Erklärung (Psalm 71. bei Isidor, mehrfach in Kap. 2. zu Isaias bei Chrysostomus) vermuthen möchten. Unsere Schule ist also in voller Übereinstimmung mit der hergebrachten Aufstellung eines doppelten Schriftsinnes,[2] des Litteralsinnes in der eigentlichen und uneigentlichen Wortbedeutung und des typischen oder mystischen Sinnes.

109. Da das Hauptverdienst der Antiochenischen Schule in der ebenso gelungenen als allgemeinen Pflege und Erforschung des Litteralsinnes besteht, ist es am Platze, ihre Grundsätze über die obigen Arten des Schriftsinnes nebst einigen Belegstellen kennen zu lernen.

Reden wir zunächst vom Litteralsinn in der eigentlichen

ἐμβάλλοντες καὶ συσκιάζοντες ἀναχωροῦσιν. Chrys. exp. in Psalm. XLIV. l. c. tom. V. p. 165. Conf. oben Num. 97.

[1]) Letzterer ist in bildlicher Rede gegeben wie das hohe Lied und die Proverbien, oder in einfacher Belehrung wie die Evangelien.

[2]) Sieh Thomas von Aquin, Summa Th. I. q. 1. a. 10. u. Quodl. VII. q. 6. a. 14. 15. 16. Diese Eintheilung hat auch schon Chrysostomus, expos. in Psalm. XLVI. l. c. tom. V. p. 188.

und ungeschmückten **Wortbedeutung**,[1]) wie er sich in den historischen Büchern und Stellen der hl. Schrift zumeist findet, so rühmen unsere Exegeten allenthalben dessen Werth und Nutzen und bekunden überall die größte Hochschätzung für denselben. Bietet hier der Wortlaut gleich wenig Schwierigkeit, so scheint doch der Inhalt der Geschichtserzählung des A. T. nicht selten der Erhabenheit Gottes und seinen Eigenschaften oder dem Sittengesetze zu widerstreiten, Veranlassung genug, daß manche Interpreten zur allegorischen Erklärung berechtigt und genöthigt zu sein glaubten. Die Antiochenische Schule mißbilligte dieses Verfahren, hielt den Wortsinn als durchaus nützlich fest, drang auf richtiges Verständniß und gibt bei den schwierigsten Stellen gewöhnlich eine genügende Lösung.

110. Die **Geschichte** des Volkes Gottes gewährt nicht bloß das Angenehme der Profangeschichte, sondern fördert auch die Gotteserkenntniß und Sittlichkeit derer, welche sie hören und lesen, indem sie die Liebe und Güte Gottes, seine Macht und Herrlichkeit, seine Weisheit und Fürsorge darstellt.[2]) Über alle Verhältnisse des Lebens gibt sie uns Mittheilung, über König und Soldaten, Staat und Familie. All diese Erzählungen stiften den größten Nutzen. Es ist unmöglich, daß eine Seele, welche sich mit dieser Geschichte befaßt, von der Leidenschaft bewältigt werde.[3]) Wollen wir in den Mühsalen dieses Lebens nicht unterliegen, ruft Chrysostomus[4]) seinen Zuhörern zu, so müssen

---

[1]) Wir trennen den buchstäblichen und tropischen Wortsinn nach der von der Ant. Schule gemachten Unterscheidung. Den letzteren rechnet sie zum typisch-mystischen Sinn; für den ersteren gebraucht sie folgende Ausdrücke: *τὸ γράμμα, λέξις, κατὰ λέξιν, κατὰ τὸ γράμμα, ἁπλῶς ὁ λόγος περὶ . ., τὰ αἰσθητά, τὸ ἁπλοῦν, ἱστορία, τὰ πράγματα, τὰ ταπεινότερα, ῥῆσις, ὡς ἀναγινώσκομεν, τὰ ὡς εἴρηται, τὰ κείμενα* u. dgl. Letztere Bezeichnungen stehen zuweilen auch für den tropischen Wortsinn. Mit den ersteren, selbst mit *γράμμα* begreift unsere Schule, wie die Alten überhaupt, nicht allen und jeden Litteralsinn, den wir den historisch-grammatischen d. h. jenen nennen, welchen die hl. Schriftsteller mit ihren Worten, sei es in der eigentlichen oder uneigentlichen Bedeutung, ursprünglich verknüpft haben und damit verbunden wissen wollten. *Ἱστορία* ist die Geschichtserzählung, gewöhnlich in der buchstäblichen Wortbedeutung gegeben. Conf. Theodt. l. c. tom. II. p. 6 u. 10. Chrys. l. c. tom. V. p. 88 u. 188. tom. VI. p. 19 sqq. Isid. Pelus. lib. I. ep. 71. lib. II. ep. 99 et alib.

[2]) Chrys. expos. in Ps. XLIII. l. c. tom. V. p. 145.

[3]) *Ταῦτα μεγίστην ἔχει τὰ διηγήματα τὴν ὠφέλειαν κ. τ. λ.* Chrys. hom. I. de Dav. et Saul l. c. tom. IV. p. 759.

[4]) *ἵν' οὖν ἐν πᾶσι τοῖς δοκοῦσιν ἡμᾶς ἐνοχλεῖν μὴ καταπίπτωμεν, μετὰ ἀκρι-*

wir genau auf die Erzählungen der Schrift hören. Die Historie ist, recht verstanden und erklärt, nicht Gottes unwürdig [1]) und niemals schädlich; scheint uns dieß so, so haben wir den Grund der Erzählung nicht verstanden. [2]) Den historischen Sinn verwerfen und Stellen, die offenbar historischen Inhalt haben, allegorisiren, ist darum eitles Geschwätz, wie z. B. diejenigen thun, welche die Erzählung vom irdischen Paradiese (Gen. Kap. 2, V. 8.) ausschließlich auf das himmlische Eden beziehen. Das heißt die Schrift zu Träumereien und Fabeln herabwürdigen und seine eigne Weisheit hineintragen. Eine solche Erklärung ist unstatthaft, denn die Schrift bedient sich der größten Genauigkeit in der Darstellung. Die Worte sind daher immer festzuhalten und, wenn kein zwingender Grund da ist, in der eigentlichen Bedeutung zu nehmen. Denn will die Schrift eine andere Auffassung, so erklärt sie sich selbst und läßt den Zuhörer hierüber nicht im Irrthume. Wir dürfen nicht unsere eignen Lieblingsgedanken in der Schrift finden, sondern müssen immer ihren Text als Richtschnur der Auffassung nehmen. [3]) Bietet dessen Verständniß Schwierigkeiten, so ist es die Aufgabe des Exegeten, diese durch Anwendung der historisch-grammatischen Erklärungsmethode zu beseitigen und den vom Auctor beabsichtigten Gedanken an's Licht zu stellen. [4])

θείας προσέχωμεν ταῖς τῶν γραφῶν ἱστορίαις. Id. hom. IV. de poen. et orat. l. c. tom. II. p. 303.

[1]) Diese Sätze sind uns besonders für die Parallele mit den Principien des Origenes wichtig, den unsere Lehrer hiemit bekämpften. — Das in Schlacke verwandelte Silber bedeutet historisch-grammatisch die Habgierde der Juden (Isai. 1, 22); das Silber anagogisch als Worte Gottes fassen, ist nicht nothwendig; *οὐ γὰρ μόνον οὐκ ἀνάξιον τοῦ προφήτου τὸ περὶ τούτων διαλέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ σφόδρα ἄξιον καὶ αὐτοῦ καὶ τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας.* Chrys. in Is. 1, 22. l. c. t. VI. p. 14.

[2]) Chrys. hom. 62. in Gen. cap. 38, 27, eine Stelle, an der Manche Anstoß nahmen. l. c. tom. IV. p. 594.

[3]) Moses setzte bei: „Eden gegen Morgen zu", *ἵνα μὴ ἐξῇ τοῖς φλυαρεῖν μάτην βουλομένοις ἀπατᾶν τῶν ἀφελεστέρων ἀκοάς . . μυθολογίας τινὰς τοιαύτας ὀνειροπολεῖν . . τῇ σοφίᾳ τῇ ἔξωθεν ἀπεναντίας τοῖς γεγραμμένοις φθέγγεσθαι . . τοσαύτῃ χρησαμένης ἀκριβείᾳ τῆς θείας γραφῆς . . καίτοι γε τῆς ἁγίας γραφῆς, ἐπειδὰν βούλεταί τι τοιοῦτον ἡμᾶς διδάσκειν, ἑαυτὴν ἑρμηνευούσης καὶ οὐκ ἀφιείσης πλανᾶσθαι τὸν ἀκροατήν. κ. τ. λ.* Chrys. hom. 13. in Gen. t. IV. p. 103. Die ganze Entwicklung ist lesenswerth, indem sie wahrhaft goldene Principien für die historisch-grammatische Erklärung enthält.

[4]) Dieß hat sich Theodoret in seinen Quästionen zu den schwierigen Stellen der historischen Bücher des alten Test. zum Ziel gesetzt, wie er in der Vorrede sagt. Ed. Schulze tom. I. p. 1.

111. Den Litteralsinn in der uneigentlichen Bedeutung der Worte, wie er vorzugsweise in den Schriften der Propheten und in den Proverbien enthalten ist, bezeichnen unsere Exegeten zugleich mit all den Ausdrücken,[1]) die wir gewöhnlich vom strikt mystischen, dem typischen Sinne gebrauchen. Daß sie hierunter nichts Anderes als den verblümten Wortsinn verstehen, geht zur Genüge aus ihrer folgenden Theorie und aus zahllosen Beispielen hervor. Es ist Sitte des A. T., Vieles tropisch auszudrücken und mit anderen Namen zu bezeichnen.[2]) Hier gilt es in den Sinn einzudringen, die Hülle des Buchstabens zu überschreiten und den darinliegenden Geist zu erfassen. Wer die Metaphern, Parabeln und Figuren buchstäblich (*κατὰ λέξιν*) nimmt, wie diejenigen thun, welche das hohe Lied als ein Hochzeitsgedicht Salomo's ansehen, verkennen bei dieser fleischlichen Auffassung der Worte den eigentlichen Stil des A. T. Hier ist der buchstäbliche Verstand der Worte falsch[3]), und gilt das Wort der Schrift: „Der Buchstabe tödtet, der Geist aber belebt" (2. Kor. Kap. 3, V. 6.). So bezeichnet bei Ezechiel Kap. 17, V. 3. 4. der Adler den König Nabuchodonosor, der Libanon Jerusalem, die Cedern die reichen und vornehmen Bewohner, die Fichte die niedere Volksklasse.

112. All diesen bildlichen Ausdrücken liegt ein bestimmter Wort-

---

[1]) Solche Ausdrücke sind: *λέγειν τῆς ἀλληγορίας τὴν ἑρμηνείαν, ἀνέχεσθαι τῆς μεταφορᾶς, τὰ σημαινόμενα ἐκδέχεσθαι, τῇ διανοίᾳ τῆς γραφῆς ἕπεσθαι, ἀποκεχρῆσθαι ὀνόμασιν ἄλλοις ἀνθ' ἑτέρων, τὰ ἐφ' ἑτέρων ἐκβησόμενα, παραβολή, ἡ ἐν τῷ γράμματι κεκρυμμένη διάνοια, τὰ αἰνιγματωδῶς καὶ μυστικῶς εἰρημένα, τὸ βάθος, τὸ κάλυμμα τοῦ γράμματος, πλέον τοῦ γράμματος, παρακεκαλυμμένη διάνοια, τὴν πνεύματος ἐρευνᾶν διάνοιαν, πνευματικῶς ἐκλαμβάνειν, τὰ νοητὰ ἐκδέχεσθαι, τὰ πνευματικά, ἀνάγειν, κατ' ἀναγώγην, τροπολογία, τροπολογεῖν, θεωρία, ἀλληγορία.* Letztere Bezeichnungen dienen besonders häufig auch für den typisch-mystischen Sinn.

[2]) *ὅπερ καὶ ἔμπροσθεν εἶπον, τοῦτο καὶ νῦν ἐρῶ· τὰ μὲν ὡς εἴρηται ἐκληπτέον, τὰ δὲ ἀπεναντίας τοῖς κειμένοις, ὡς ὅταν λέγῃ· λύκοι καὶ ἄρνες ἅμα βοσκηθήσονται. κ. τ. λ.* Chrys. exp. in Psalm. XLVI. l. c. tom. V. p. 188. Außerdem sieh oben Num. 103. — *ἐν τῇ παλαιᾷ πολλὰ τροπικῶς ἡ θεία λέγει γραφὴ καὶ ἑτέροις ὀνόμασι κεχρημένη κ. τ. λ.* Theodt. praef. in Cant. Cant. l. c. tom. II. p. 6.

[3]) Sehr ausführlich und treffend gibt Theodoret diese Exposition in der Vorrede zum hohen Liede. *Τῆς θείας γραφῆς ἀγνοοῦντες τὰ ἰδιώματα . . . ἀλλὰ σαρκικῶς νενοηκότες τὰ εἰρημένα. κ. τ. λ.* l. c. p. 6. *οὐδὲν οὕτω νοοῦμεν, ὡς ἀναγινώσκομεν οὐδὲ τῷ ἀποκτένοντι πειθόμεθα γράμματι.* l. c. p. 9. 10.

sinn zu Grunde, den Niemand leugnen kann,[1]) und es steht keineswegs in unserer Willkür, diese Allegorien der Schrift zu deuten.[2]) **Für ihr richtiges Verständniß gelten folgende Regeln:** 1) die Schrift selbst belehrt uns, wann und welche Schriftstellen wir allegorisch erklären dürfen, jene nemlich, welche aus der Gedankenfolge selbst als Allegorien erkenntlich sind.[3]) 2) Gibt die Schrift, wenn sie sich der Allegorien bedient, gewöhnlich auch deren Erklärung. So erklärt Isaias Kap. 5. die fortgesetzte Metapher vom Weinberge des Herrn in V. 7. selbst vom Hause Israel, damit kein Unverständiger diese Allegorie mißverstehe.[4]) 3) Ergibt sich ihre Erklärung aus der genauen Betrachtung der einzelnen Worte an sich und durch Vergleichung mit dem N. T.[5]) 4) Beachte man neben dem Texte und Zusammenhange die Erfüllung der bildlichen Prophetien.[6]) Diese Regeln belegt Chrysostomus unter andern mit folgenden Erklärungen. Sagt die Schrift, daß Wölfe und Schafe zusammenweiden, und daß Gott einen reißenden Strom gegen die Juden hinleiten werde, so muß man offenbar das hiemit Bezeichnete nehmen, wonach unter den Wölfen und Schafen die rohen und milden Sitten der Menschen, unter dem reißenden Strome aber ein feindliches Kriegsheer zu verstehen ist. So ist auch unter dem Bilde des Berges Sion die Erhabenheit und Beständigkeit der Kirche angedeutet. Daß die Worte: „Aus Sion wird ausgehen das Gesetz und das Wort des Herrn aus Jerusalem" (Isaias 2, 3.) vom N. T. gelten, geht nicht bloß aus dem Texte, sondern auch aus dem Orte, der Zeit und aus den Ereignissen vor und nach dem Gesetze des alten Bundes und aus allen anderen Umständen hervor.[7])

---

[1]) *Οὐδεὶς οὐδὲ τῶν σφόδρα ἀνοήτων πρὸς ταῦτα ἡμῖν ἀντερεῖ.* Chrys. in Is. l. c. tom. VI. p. 21.

[2]) *οὐκ ἔφηκε, κύριον γενέσθαι τὸν ἀκροατὴν ἁρμόσαι τὰ εἰρημένα, οἷς ἐβούλετο πράγμασιν ἢ προσώποις.* Chrys. l. c. p. 54.

[3]) *τὸ πότε καὶ τίνα ἀλληγορεῖν χρὴ τῶν γραφῶν (ἐντεῦθεν μανθάνομεν) καὶ ὡς οὐκ ἐσμὲν κύριοι τῶν νόμων τούτων αὐτοὶ, ἀλλὰ δεῖ αὐτῇ τῇ διανοίᾳ τῆς γραφῆς ἑπομένους οὕτω τῷ τῆς ἀλληγορίας κεχρῆσθαι τρόπῳ. κ. τ. λ.* Chrys. l. c. p. 54.

[4]) Diese und die nachfolgenden Beispiele sind aus Chrysostomus zu Isaias l. c. p. 54. 55. und 19—23 genommen.

[5]) *ἑκάστην παράγοντες λέξιν εἰς μέσον μετὰ ἀκριβείας εἰσόμεθα τὰ εἰρημένα* mit Berufung auf Galaterbr. 4, 4 u. Epheserbr. 1, 10. Chrys. l. c. p. 20.

[6]) *εἴ τις ἁρμόζοι τὰ εἰρημένα τοῖς γεγενημένοις.* Chrys. l. c. p. 19.

[7]) *ὅτι γὰρ περὶ τῆς καινῆς ταῦτα εἴρηται διαθήκης, καὶ ἀπὸ τοῦ τόπου καὶ ἀπὸ τοῦ χρόνου καὶ ἀπὸ τῶν δεξαμένων τὸν νόμον καὶ ἀπὸ τοῦ πράγματος τοῦ μετὰ νόμον καὶ πάντοθεν ἁπλῶς ἐστι συνιδεῖν.* Chrys. in Is. l. c. p. 23.

Denn das Gesetz des Moses ist auf dem Berge Sinai, nicht auf Sion gegeben und zwar in alter Zeit; hier aber heißt es nicht ἐξῆλθεν, sondern ἐξελεύσεται ὁ νόμος. Auch haben nicht die Juden das Gesetz erhalten, sondern die Heidenvölker; denn der Prophet fährt fort: „Und er wird richten die Nationen." Das N. T. aber ist aus Sion ausgegangen u. s. w.

An all diesen Stellen finden und rechtfertigen unsere Exegeten den Litteralsinn der Prophetie, wie er unter Tropen und Metaphern verborgen, aber nach obigen Regeln erkennbar ist. Hiemit verwerfen sie die Methode jener,[1]) welche in allen Weissagungen einen doppelten Sinn finden wollten: 1) einen niederen und historischen, und 2) einen höheren, prophetischen, typischen Sinn. Sie halten an obigen Stellen die Wortprophetie aufrecht und schließen also die Lehre aus, daß jede Prophetie typisch zu fassen sei, und daß es außer dieser Art der Prophetie keine andere gebe.

113. In parabolischer und figürlicher Rede zu sprechen, galt im Alterthume als hohe Kunst und Weisheit. Salomo war hierin Meister. Nicht minder ist es ein Zeichen hoher Einsicht und Erleuchtung, diese geheimnißvolle und räthselhafte Rede zu verstehen und auszulegen.[2]) Das Wort Parabel hat nach Chrysostomus eine mehrfache Bedeutung:[3]) 1) Sprichwort spottweise, wie in Psalm 43, V. 15: „Den Nationen hast du uns zum Sprichworte gegeben." 2) Räthselhafte Rede und Quästion, wie die Proverbien Kap. 1, V. 6. sagen: „Verstehen wird er Spruch und dunkle Rede." 3) Gleichniß, wie es bei Matth. Kap. 13, V. 24 heißt: „Er legte ihnen ein anderes Gleichniß vor: das Himmelreich ist einem Säemanne gleich." 4) Metaphorische Rede, wie Ezechiel Kap. 17, V. 4. den König unter der Parabel des Adlers bezeichnet. 5) Heißt Parabel auch Typus und Vorbild, wie im Hebräerbriefe Kap. 11, V. 17.

114. Aus dieser Beizählung des Typus unter den Begriff Parabel erhellt, daß die Antiochenische Schule den typischen Sinn unter die verhüllte, allegorische Redeweise der Schrift rechnet, wie sie

---

[1]) So thaten Episcopius und Grotius. Auch Calmet hat, wenngleich nicht grundsätzlich, doch praktisch sich dieser Methode accommodirt, gewiß nicht zum Vortheile seiner Leistungen. Sieh Denzinger, 4 Bücher der relig. Erk. II. Bd. S. 266.

[2]) Theodoret, praef. in Ezech. l. c. tom. II. p. 670. nach Prov. 1, 6.

[3]) Chrys. expos. in Psalm. XLVIII. l. c. tom. V. p. 206. Ähnlich die Schule zu Nisibis nach Junil. de part. div. leg. lib. I. cap. V., wo vier Arten der Allegorie unterschieden werden. Ed. Migne, tom. 68. p. 19.

denn auch für beide Sinnesformen, den bildlichen Litteralsinn und den typischen oder Sachsinn oft gleiche Bezeichnungen gebraucht.[1]) Diese Ausdrucksweise ist auch sehr wohl begründet; denn beide Sinnesarten sind sich einander ähnlich. Beide sind indirekt und dunkel durch Unterlegung anderer Namen und Ausdrücke; beide sind durch Bilder bezeichnet. Beim figürlichen Litteralsinne liegt das Bild im Wort, beim typischen aber ist die Person, die Sache, das erzählte Ereigniß selbst das beabsichtigte Bild des Zukünftigen. Bei aller Ähnlichkeit der Bezeichnung halten sie jedoch stets die Unterscheidung des Wort- und Sachsinnes fest. Dieser Unterscheidung liegt die ganz richtige Auffassung zu Grund, daß Gott nicht bloß durch Worte, sondern auch durch Thatsachen und Realitäten sich geoffenbart und providentiell geweissagt hat. Beide Sinnesarten sind vom hl. Geist intendirt und lassen keine Zweideutigkeit zu. Beide sind zuverlässig erkennbar, der Litteralsinn nach den Gesetzen der historisch-grammatischen Erklärung, dieser nach den Aufschlüssen, welche uns das N. T. hierüber gibt. Über den typischen Sinn hat unsere Schule insbesondere folgende Grundsätze: 1) Er stützt sich auf den Litteralsinn, der seine Voraussetzung und Basis ist und überhaupt niemals in einem Schrifttexte fehlt.[2]) 2) Er ist ein zweiter im Gedanken und der Erzählung liegender Sinn.[3]) 3) Er hat objektive Giltigkeit und Beweiskraft, wenn er im N. T. seine Erklärung und Berechtigung hat. 4) Außerdem hat er nur die Bedeutung eines accommodirten Sinnes und ist zur Erbauung der Gläubigen nützlich. 5) Typus und Allegorie sind verschieden;[4]) bei letzterer ist das Wort, bei ersterem eine Sache oder Person als solche Bild eines höheren Gedankens. 6) Selbstgefundene Typen haben nicht mehr Beweiskraft als selbstgesuchte Allegorien. Hiemit schließen unsere Exegeten die allegorisirende Interpretationsmethode aus, wie sie besonders in der Alexandrinischen Schule beliebt war.

---

[1]) Ausschließlich für den typischen Sinn gebrauchen sie *τύπος* und vielfach *εἰκών*. Für *τύπος* steht Gal. 4, 4 mißbräuchlich *(καταχρηστικῶς) ἀλληγορία* u. Hebr. 11, 1 *παραβολή*.

[2]) Deßhalb schicken sie die historische Erklärung dem typischen Sinne immer voraus. Sieh oben in Num. 99 die typischen Erklärungen. *Ἡ μὲν ἱστορία αὕτη οὐ τοῦτο μόνον παραδηλοῖ, ὅπερ φαίνεται, ἀλλὰ καὶ ἄλλα τινὰ ἀναγορεύει.* Chrys. in Gal. 4, 24.

[3]) *ἕτερόν τι ἐγκεκρυμμένον τῷ νοήματι ... κατὰ διπλῆν ἐκδοχήν.* Sieh oben Num. 99 u. 100.

[4]) Zu Gal. 4, 24: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* bemerkt Chrysostomus richtig: *καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν.*

115. Daß in der Schrift Allegorien enthalten, und wie diese zu erklären sind, ist schon oben gesagt worden. Die Schrift verbindet oftmals mit einem bildlich ausgedrückten Subjekte mehrere bildliche Prädikate (*ἀλληγορεῖ*), wodurch die Allegorie entsteht. Diese ist eine fortgesetzte Metapher. Es ist eine der wichtigsten und schwierigsten Funktionen der historisch-grammatischen Erklärung, diese Allegorien richtig zu lösen. Der Exeget muß hiebei objektiv verfahren und sich an den Text, Context, den biblischen Sprachgebrauch und die Aufschlüsse halten, die ihm die Schrift selbst gibt. [1]) Das Resultat ist ein bestimmter Litteralsinn, mag dieser historischen oder prophetischen Inhaltes sein. Bezieht er aber die Allegorie willkürlich auf Höheres, oder findet er Allegorien und Typen in der Schrift, wo solche nicht sind, indem er die Worte und die Erzählung des Auctors gegen dessen Absicht als bildliche Ausdrücke für höhere, auf die Erlösung, das Jenseits, die moralische Erbauung gehende Gedanken und Güter betrachtet, so macht er Allegorien (*ἀλληγορεῖ*), er allegorisirt. [2]) Die allegorische Erklärungsmethode steht im Gegensatze zur historisch-grammatischen. Die Antiochenischen Exegeten sind in dieser Meister und haben die allegorische Methode bekämpft. [3]) Hiebei

---

[1]) *Πανταχοῦ τῆς γραφῆς οὗτος ὁ νόμος, ἐπειδὰν ἀλληγορεῖ, λέγειν καὶ τῆς ἀλληγορίας τὴν ἑρμηνείαν, ὥστε μὴ ἁπλῶς μηδὲ ὡς ἔτυχε τὴν ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν τῶν ἀλληγορεῖν βουλομένων πλανᾶσθαι καὶ πανταχοῦ φέρεσθαι.* Chrys. in Isai. l. c. tom. VI. p. 55.

[2]) Der gewöhnlichste Ausdruck ist *κατ' ἀναγωγὴν τὸ εἰρημένον ἐκλαμβάνειν*, sowohl wenn die höhere Beziehung in der Schrift begründet ist, wie Sion nach Chrysostomus zu Isaias die Kirche bezeichnet, als auch dann, wenn der Interpret ohne Grund im Texte die Worte als bildlichen Ausdruck für etwas Übersinnliches auffaßt.

[3]) Diodor und Theodor haben gegen die Allegoristen geschrieben: *Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας;* Diese Werke sind verloren. Da über diese Begriffe vielfach gestritten wurde, stehe hier mit Hinweisung auf den I. Th. S. 57 Folgendes: Mag der Schrifttext mit oder ohne Grund *κατ' ἀναγωγήν* auf Höheres, als der Wortlaut sagt, bezogen werden, so nennen dieses die Ant. Lehrer den Text *κατὰ θεωρίαν* auffassen, weil er das Resultat geistiger Betrachtung ist (Isid. Pel. lib. IV. ep. 203 et al. Theodt. l. c. tom. II. p. 2.). Das nach den Regeln der historisch-grammatischen Methode *κατὰ θεωρίαν προφητευθέντα* muß auch *κατὰ θεωρίαν* auf ihn bezogen werden. (Sieh unten Isidor.) Die Erklärung der Tropen und Allegorien ist auch *θεωρία*. Wenn Johannes (21, 25) sagt: „Ich meine, die ganze Welt könne die Bücher nicht fassen, um zu schreiben, was Jesus gethan," oder wenn Palästina ein Land genannt wird, welches von Milch und Honig fließt, so sind dieß hyperbolische Ausdrücke, indem die Schrift eine Allegorie gebraucht. Ohne Theorie und Tropologie anzuwenden, lassen sie sich nicht erklären,

aber haben die besten Lehrer der Schule dem begründeten mystisch-typischen Sinne sein volles Recht gelassen und in richtigem Takte die beiden Extreme der jüdisch-rationalistischen und der allegorisch-mystischen Interpretationsmethode gemieden.

116. Sie haben hierüber folgende Grundsätze:

1) Alles, was sich nach den Regeln der historisch-grammatischen Methode auf Christus und die Geheimnisse der Erlösung bezieht, muß auf diese bezogen werden.
2) Stellen, welche nach dieser Methode auf andere Personen und Ereignisse des A. T. sich beziehen, also nicht messianisch sind, dürfen nicht auf Christus und sein Reich bezogen werden, es sei denn, daß das N. T. durch eine Citation hiezu berechtigt.
3) Ein Verstoß gegen den zweiten Satz ist ebenso schädlich und verwerflich, als gegen den ersten. Denn die allegoristische Auslegung schadet der Sache der Wahrheit nicht weniger, als die jüdisch-rationalistische Interpretation.

---

indem die wörtliche Auffassung sinnlos ist *(ἑρμηνευέτω τοιγαροῦν, μὴ καταφεύγων εἰς θεωρίαν, μηδὲ τροπολογεῖν πειρώμενος, ἀλλ' αὐτὰ φράζων τὰ πράγματα)*, sagt ironisch Isidor von Pelusium lib. III. ep. 19. Geschieht die Beziehung auf etwas Höheres ohne Grund, so ist die *θεωρία* eine willkürliche Allegorie, welche zur Erbauung dient, aber keinen Beweis abgibt. Deßhalb werden *θεωρία* als Genus und *ἀλληγορία* als Species auch vertauscht und *θεωρία* in guter und schlimmer Bedeutung von einem begründeten und unbegründeten geistigen Sinn gebraucht. Zu den Worten des Moses, kein Gewand solle von Wolle und Linnen gewebt werden (Deut. 22, 11), sagt Isidor (lib. III. ep. 84), „könnte ich wohl höhere Auffassungen *(θεωρίας)* angeben. Denn man hat hierüber ganz treffliche Allegorien *(ἀρίστας ἀλληγορίας)*, welche denen von Nutzen sein können, deren Geist für geistige Auffassung und Betrachtung *(πρὸς θεωρίαν)* nicht ungeübt ist. Aber da ich weiß, daß Viele, welche dergleichen angeben, aus Unkenntniß hiedurch die Streitpunkte zu lösen meinen, daß Du aber am Thatbestande *(τοῖς πράγμασι* = hist. Erklärung) und nur an der Auslegung der Schrift *(καὶ μόνῃ τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν γραφῶν)* dein Gefallen findest, so will ich direkt ohne alle Umschweife die Antwort geben. Moses wollte nemlich dem Luxus der Juden durch das Verbot bunter Kleider entgegenarbeiten." Hier ist *θεωρία* gleich *ἀλληγορία* der historisch-grammatischen Interpretation entgegengesetzt. Wenn nun Diodor und Theodor über den Unterschied der *θεωρία* und *ἀλληγορία* gegen die Allegoristen schrieben, so haben sie in diesen verlorenen Werken zweifelsohne über den Unterschied des begründeten mystischen Sinnes *(θεωρία)* und der willkürlichen Deutung auf Übersinnliches *(ἀλληγορία)* geschrieben. Ernesti's Auffassung dieser Begriffe erweist sich aus den angeführten Beispielen als falsch. Sieh I. Theil S. 57. 58. 63.

Diese Principien folgen schon aus der besprochenen Ausdehnung, welche unsere Schule dem historischen Schriftsinne, selbst in den Büchern der Propheten gibt und speciell aus Folgendem. Theodoret stellt in seiner Vorrede zu den Psalmen[1]) obige Grundsätze als Richtschnur und Zweck seiner Erklärungen auf: „Niemand halte diese unsere Arbeit für überflüssig, weil schon Andere vor uns die Auslegung hiezu gegeben haben. Denn da ich auf verschiedene Commentare stieß, welche sich theils bis zum Überdrusse der Allegorie zuwandten, theils prophetische Stellen der Weise auf Geschichtliches bezogen, daß die Erklärung mehr für die Juden stimmte als für Zöglinge des Glaubens, habe ich es für ersprießlich gehalten, sowohl das Übermaß der ersteren als der letzteren zu vermeiden und all Das, was sich auf die alte Geschichte bezog, auch jetzt noch darauf zu beziehen, die Weissagungen aber von Christus dem Herrn, von der Berufung der Heidenvölker zur Kirche, von der Verfassung unter dem Evangelium und von der Predigt der Apostel nicht nach jüdischer Weise Anderen nach Belieben beizulegen. Das Zeugniß jener Stellen genügt, Diejenigen zur Wahrheit zu führen, welche sie suchen wollen."

117. Hiebei erkennen und rügen sie die Nachtheile der Allegorien auf das Schärfste: „Diejenigen,[2]) welche das ganze A. T. auf Christus zu beziehen trachten, sind nicht unentschuldbar, da sie nicht bloß den Heiden, sondern auch den Häretikern, welche jenes nicht annehmen, im Kampfe gegen uns Kraft verleihen. Denn indem sie den Stellen, welche nicht auf ihn gehen, Gewalt anthun, machen sie auch jene verdächtig, welche ganz ungezwungen von ihm sprechen; deß=

---

[1]) Ed. Schulze tom. I. p. 603. *διαφόροις γὰρ ἐντυχὼν ὑπομνήμασι καὶ τοὺς μὲν εἰς ἀλληγορίαν μετὰ πολλῆς χωρήσαντας ἀπληστίας εὑρὼν, τοὺς δέ τισιν ἱστορίαις τὴν προφητείαν ἁρμόσαντας, ὡς Ἰουδαίοις μᾶλλον τὴν ἑρμηνείαν συνηγορεῖν ἢ τοῖς τροφίμοις τῆς πίστεως, προὔργου νενόμικα καὶ τούτων κἀκείνων τὴν ἀμετρίαν φυγεῖν. κ. τ. λ.* Nicht ohne Grund vermuthet Schulze, daß er mit der rationalistisch=jüdischen Erklärung den Theodor von Mopsuestia gemeint habe.

[2]) *οἱ πᾶσαν τὴν παλαιὰν διαθήκην εἰς τὸν Χριστὸν μεταφέρειν πειρώμενοι οὐκ ἔξω αἰτιάσεώς εἰσιν, ἐπείπερ καὶ Ἕλλησι καὶ τοῖς μὴ ἐγκρίνουσιν αὐτὴν αἱρετικοῖς ἰσχύειν ἐν τῇ καθ᾽ ἡμῶν διδόασι μάχῃ. Τὰ γὰρ μὴ εἰς αὐτὸν εἰρημένα ἐκβιαζόμενοι, καὶ τὰ ἀβιάστως εἰρημένα ὑποπτεύεσθαι παρασκευάζουσι· δι᾽ ὧν γὰρ ἐκεῖνοι αὐτοὺς ἀνατρέπουσιν ὡς παραποιοῦντας, διὰ τούτων καὶ ἐν τοῖς διαῤῥήδην περὶ αὐτοῦ εἰρημένοις νικᾶν νομίζονται. Ἐγὼ δὲ ἀναγκαίως φημὶ ἀμφότερα γεγενῆσθαι, τό τε μὴ πάντα λελέχθαι περὶ αὐτοῦ καὶ τὸ μὴ παντελῶς τὰ κατ᾽ αὐτὸν σεσιγῆσθαι.* lib. II. ep. 195.

halb werden sie von jenen der Textfälschung angeschuldigt. In Folge davon glauben diese nun auch in den ausdrücklich von ihm redenden Stellen den Sieg zu behaupten. Ich aber sage nothgedrungen, daß beides der Fall ist, erstlich daß nicht Alles von Christus gilt, zweitens daß über ihn kein gänzliches Stillschweigen beobachtet ist.“ Wo möglich noch stärker sagt er dieß im 339. Briefe des dritten Buches, indem er die Mischung des Messianischen mit Geschichtlichem in der Schrift und die Trennung der beiderseitigen Beziehung bei der Erklärung als die Grenzmarke der Wahrheit und der Beweisführung bezeichnet.[1]) Demnach resultiren aus der gezwungenen typisch-allegorischen Erklärung folgende Nachtheile: 1) Wird das Ansehen der heil. Schrift in den Augen der Heiden, Juden und Häretiker vernichtet und ihnen durch unnatürliche und leicht widerlegliche Allegorien Grund zur Anschuldigung gegeben. 2) Wird die Geltung des mystischen Sinnes abgeschwächt und aufgehoben, wenn historische Stellen im Litteral- oder typischen Sinne auf Christus bezogen werden. 3) Wird durch diese willkürlichen Allegorien die Schrifterklärung herabgewürdigt und verzerrt.

118. In Übereinstimmung hiemit sagt Isidor an einer anderen Stelle[2]): „Wir wollen vernünftiger Weise das Historische historisch, die Prophetien geistigen Inhaltes aber geistig nehmen. Wenn sich aber eine solche Prophetie finden sollte, welche auf eine passende Weise die Geschichte und die geistige Auffassung ungezwungen enthält, so muß man sie in doppelter Beziehung gebrauchen“, d. h. im Litteral- und typischen Sinne. Zugleich mag die Beschränkung des letzteren aus der zweifelhaften Ausdrucksweise erhellen. Unsere Exegeten halten also die mystische Auslegung nur dann für objektiv giltig, wenn die bildlichen Ausdrücke des Schrifttextes im Litteralsinn auf Christus gehen oder wenn unter dem Wortsinn noch ein zweiter, höherer Sinn enthalten ist. Dieser kann kein anderer als der typische, in Sachen verborgene sein. Denn der Wortsinn ist immer nur Einer, niemals ein mehrfacher. Wo der typische Sinn keine Berechtigung hat, ist der

---

[1]) χρὴ δ' οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τὰ μὲν εἰς αὐτὸν εἰρημένα σαφῶς λέγειν, τὰ δὲ περὶ ἄλλων πραγμάτων ἐᾶν περὶ ἐκείνων εἰρῆσθαι, περὶ ὧν εἴρηται· αὐτος γὰρ καὶ ἀληθείας καὶ ἀποδείξεως ὅρος. κ. τ. λ. lib. III. ep. 339.

[2]) νουνεχῶς τὰ καθ' ἱστορίαν εἰρημένα νοῶμεν καὶ τὰ κατὰ θεωριαν προφητευθέντα ἐκλαμβάνωμεν . . . ἀμφοτέροις πρόσφορον καὶ κατάλληλον νοῦν ἐφαρμόζοντες· εἰ δὲ τοιαύτη εὑρεθείη προφητεία καὶ τὴν ἱστορίαν ἀρηρότως καὶ τὴν θεωρίαν ἀβιάστως σώζουσα, χρηστέον αὐτῇ κατ' ἄμφω. lib. IV. ep. 203 zu Psalm 71.

Litteralsinn einzig und allein zulässig. Dieser findet sich überall und fehlt niemals einem Schrifttexte.

119. Bei diesem Kampfe gegen die allegorische Erklärungsmethode verwerfen jedoch unsere Exegeten die Allegorien nicht gänzlich und absolut; aber sie räumen ihnen nicht den Werth und die objektive Beweiskraft des Litteralsinnes ein, sondern gestehen ihnen überall, wo sie im Schrifttexte nicht objektiv begründet sind, nur die Bedeutung und den Werth des accommodirten Sinnes zu,[1]) welcher zur Erbauung der Gläubigen sehr nützlich und brauchbar ist. Zu diesem Zwecke nimmt ihn Isidor dem Presbyter Valentin gegenüber in Schutz. „Es scheint", sagt er,[2]) „daß du Denjenigen keinen Beifall gibst, welche bei der Vorlesung der hl. Schrift zur Erforschung des mystischen Sinnes auffordern. Denn, sagst du, indem sie sich für weiser halten als die Schrift und nach Belieben das Wort Gottes auf Anderes übertragen, führen sie ihre Zuhörer vielfach irr. Ich aber möchte weder jene anschuldigen, wenn sie etwas Vernünftiges zu finden verheißen, noch möchte ich Dich gegen Deinen Willen zur Allegorie nöthigen." Manche wollen, sagt Chrysostomus, die Worte Isaias 1, 29: „Zu Schanden werden sie ob der Götzen, welchen sie geopfert haben", auf die gegenwärtige (christliche) Zeit anwenden. Doch wir wollen jene nicht anschuldigen, sondern dem Gedankengange folgen.[3]) Wollen manche das Silber (Isai. 1, 22) vom Worte Gottes nehmen, so verachte ich diese Auslegung nicht, behaupte aber, daß die andere (von der Habgier der Juden) die richtigere ist.[4]) Die Worte des hohen Liedes: „Ausgegossen Öl ist dein Name" bedeuten nach Theodoret im Litteralsinne die von Christus allenthalben verbreitete frohe Botschaft. Nach Entwicklung und Begründung dieses Wortsinnes gibt er auch eine allegorisch-mystische

---

[1]) Sie nennen dieß *ἁρμόζειν*, *μετακομίζειν*, *ἀλληγορεῖν*. Sieh die folgenden Citate.

[2]) *ἔοικας οὐκ ἀποδέχεσθαι τοὺς ἐπὶ τὰς θεωρίας τοὺς ἀναγινώσκοντας παρακαλοῦντας. Σοφωτέρους γὰρ, ὡς ἔφης, τῶν γραφῶν ἑαυτοὺς ἡγούμενοι, εἰς ἅπερ βούλονται μετακομίζοντες τά θεῖα λόγια, πολλὰ σφάλλουσι τοὺς ἀκούοντας· ἐγὼ δὲ οὔτ' ἐκείνους αἰτιασαίμην, εἰ σοφόν τι ἐξευρεῖν ἀπαγγέλλονται, οὔτε σε μὴ βουλόμενον ἀλληγορεῖν ἀναγκάσαιμι.* lib. IV. ep. 117.

[3]) *Τινὲς μὲν καὶ κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν τὰ εἰρημένα ἁρμόζειν ἐπιχειροῦσιν· ἀλλ' ἡμεῖς οὔτε ἐκείνους αἰτιασόμεθα, καὶ τῇ ἀκολουθίᾳ ἑψόμεθα.* Chrys. in Isai. l. c. tom. VI. p. 17.

[4]) *ἐγὼ δὲ οὔτε ταύτην ἀτιμάζω τὴν ἐξήγησιν, καὶ τὴν ἑτέραν ἀληθεστέραν εἶναί φημι.* Ibid. p. 14.

Auslegung,[1]) indem er an die Salbung mit Chrisma in der hl. Taufe erinnert, wodurch wir die unsichtbare Gnade des hl. Geistes erlangen.

120. Aus diesen und zahlreichen anderen Stellen unserer Exegeten resultiren im Zusammenhalt mit dem Vorausgehenden folgende Grundsätze: 1) Die Erforschung des Litteralsinnes ist die Hauptaufgabe eines Exegeten; denn er ist nicht nur für die Gläubigen nützlich, sondern auch gegen Ungläubige zu gebrauchen, weil er volle Beweiskraft hat. 2) Historisch ist zu fassen, was nach den Regeln der Sprache und dem Zusammenhange (*ἀκολουθία*) also paßt. 3) Die allegorische Auslegung ist nur dann zulässig, wenn sie sich auf vernünftige Gründe (*σοφόν τι*) stützt und ohne Zwang paßt (*ἀρηρότως καὶ ἀβιάστως*). 4) Jedoch können solche Auslegungen nicht zum Beweise einer religiösen Wahrheit dienen. Sie können, maßlos angewendet und den Feinden des Glaubens gegenüber gebraucht, mehr schaden als nützen. 5) Sie geben darum nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis ab, haben nur subjektiven Werth und sind zur Erbauung der Gläubigen nützlich. 6) Hiegegen verstoßen heißt seine eigene Einsicht über die hl. Schriften setzen.

Deßhalb legen unsere Exegeten allegorische Erklärungen selten und immer nur nach Entwicklung des Litteralsinnes und auch dann mit der größten Bescheidenheit und mit ausdrücklichem Zweifel an deren Richtigkeit dar. Ihr Hauptverdienst besteht also nicht bloß in der richtigen Erkenntniß und Aufstellung der entwickelten Principien über Schrift, Schriftsinn und deren Erklärung, sondern auch, was vor ihnen in dem Umfange noch nicht geschehen, in der praktischen Anwendung und der consequenten Durchführung dieser Regeln und Grundsätze.

---

[1]) Theodt. l. c. tom. II. p. 30. *εἰ δὲ βούλῃ καὶ μυστικώτερον νοῆσαι κ. τ. λ.*

II. Abschnitt.

Exegetik der Antiochenischen Schule.

I. Kapitel.

Exegetik und Erklärungsmethode überhaupt.

121. Die Antiochenische Schule hat sich sowohl durch gediegene hermeneutische Grundsätze als durch ihre seltene Produktivität und ihre den Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Schriftauslegung bleibenden Ruhm erworben. Deßhalb können wir sie mit gleichem Rechte die Exegetenschule nennen, wie die Alexandrinische ehedem die Katechetenschule hieß. Ihre historisch-grammatische Interpretationsmethode ist, wie wir im I. Theile gesehn, bereits aus den Schrifterzeugnissen des gelehrten Bischofs Theophilus in ihren Anfängen erkennbar und erhielt durch den Presbyter Lucian ihre bestimmte Ausprägung. Seine zahlreichen dem Arianismus mehr oder minder ergebenen Schüler verfaßten viele Commentare und Homilien zur hl. Schrift. Eine ungemeine Fruchtbarkeit auf exegetischem Gebiete entwickelte unsere Schule in der zweiten Periode, der Zeit ihrer höchsten Blüthe. Diodor und Theodor, Chrysostomus, Polychronius und Theodoret haben ein jeder die ganze hl. Schrift des A. und N. T., kaum ein oder das andere Buch abgerechnet, commentirt.

122. Unter ihren Erklärungsschriften verdienen besonders ihre Homilien und Commentare eine nähere Betrachtung. Als Mittelpunkt des Gottesdienstes in der Kirche seit den Zeiten der Apostel erscheint die Feier der Eucharistie, welcher nach dem Beispiele des Herrn, Gebete, Psalmengesang und Lesestücke aus der hl. Schrift vorausgingen. An die Schriftlesung schloß sich der Vortrag des Bischofs oder seines Stellvertreters an. Er machte den Zuhörern den Text der hl. Schrift durch Paraphrase, Zusätze und Erklärungen der bereits dunkel gewordenen historischen und örtlichen, religiösen und socialen Verhältnisse u. dgl. klar und legte den Gläubigen und Katechumenen den Inhalt in lebendiger Anrede zur Beobachtung dar, um sie zu belehren und zu erbauen, zu ermahnen und zu begeistern. So ent-

standen die *Homilien.*[1]) Diese wurden als ein integrirender Theil des kirchlichen Gottesdienstes mit Gebet[2]) eingeleitet. Sie bewegten sich frei und ohne Zwang um den Schrifttext und beharrten bei denjenigen Stellen länger, welche für die Belehrung und Erbauung der Zuhörer besonders ergiebig waren. Verlegten sich die Kirchenlehrer besonders aus der Alexandrinischen Schule hiebei vielfach auf die Allegorie, so erklären die Lehrer der Antiochenischen Schule vorzugsweise den Wortsinn und stützen auf diesen ihre moralischen und dogmatischen Erörterungen. Schweifen sie hiebei von ihrem Texte ab, so kehren sie mit einer leichten Wendung immer wieder auf diesen zurück.[3]) Um die Aufmerksamkeit der Zuhörer, welche durch die Schwierigkeit des Schrifttextes nicht selten sehr in Anspruch genommen war, zu fesseln und das Interesse rege zu erhalten, weisen sie oftmals auf den göttlichen Ursprung und tiefen Inhalt des Textes,[4]) auf die Güte Gottes, die sich in ihm bekundet, den Nutzen und Trost, den sie gewähren u. dgl. hin und beloben ihren Eifer und ihre Ausdauer. Nach Erklärung des treffenden Textes schlossen sie die Homilie mit einer aus dem erklärten Inhalte fließenden Exhortation, indem sie auf die himmlischen Güter hinwiesen und hieran die Doxologie reihten.[5])

123. Ist in den Homilien und dem praktischen Lehramte Chrysostomus Meister, so sind bei Theodor, Polychronius und Theodoret die *Commentare* musterhaft. Sie schicken diesen eine Einleitung voraus, um den Zweck und den Inhalt des zur Erklärung vorliegenden Buches an's Licht zu stellen und durch die Erkenntniß des *σκοπός* und der *ὑπόθεσις* das Verständniß des Einzelnen vorzubereiten und zu erleichtern.[6]) Auch wird hierin die Kanonicität und Auctorität

---

[1]) Der Ausdruck findet sich schon in Apostelgesch. 20, 11, von Paulus in Troas: Ascendens autem frangensque panem et gustans satisque allocutus *(ὁμιλήσας)* usque in lucem, sic profectus est.

[2]) Nach dem Satze des Chrysostomus: *πρότερον εὐχὴ καὶ τότε λόγος.* Confer. de incompreh. Dei. l. c. tom. I. p. 478.

[3]) *ἀλλ' ἐπὶ τὰ προκείμενα ἐπανίωμεν* und gleich unten *ἀλλ' ἴωμεν ἐπὶ τὴν ἱστορίαν λοιπόν — ἀλλ' ἐπὶ τὴν ἀκολουθίαν ἐπανέλθωμεν.* Chrys. in Ps. XLII. l. c. tom. V. p. 147. tom. IV. p. 26.

[4]) Sieh all dieß Chrys. hom. 37. in cap. XV. Gen. l. c. tom. IV. p. 372.

[5]) Diese heißt bei Chrysostomus, in den Schlußsatz eingeflochten, gewöhnlich: *χάριτι καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ τῷ πατρὶ, ἅμα τῷ ἁγίῳ πνεύματι δόξα, κράτος, τιμὴ, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.*

[6]) *φέρε τοίνον πρὸ τῆς ἑρμηνείας ἐν κεφαλαίῳ τὴν ὑπόθεσιν διεξέλθωμεν.* Theodt. praef. in Ezech. tom. II. p. 672.

der angefochtenen Bücher gerechtfertigt.[1] Dann folgt die Erklärung des Schrifttextes in der Reihenfolge der in der Septuagintaübersetzung bestehenden Kapitel- und Verseabtheilung. Bei den einzelnen Versen fügen sie bei, was über die lexikale Wortbedeutung, die grammatische Construktion, den rhetorischen Ausdruck, das logische Verhältniß der Sätze und Gedanken Licht verbreitet. Dabei streuen sie aus Geschichte und Philosophie, aus Geographie und Archäologie und andern Hilfsmitteln der Exegese erläuternde Bemerkungen ein, bringen aus Vernunft und Offenbarung erklärende Gedanken und allegiren wie in den Homilien aus dem A. und N. T. zahlreiche Parallelstellen, wenn solche zum Verständnisse dienlich oder nöthig sind. Das Deutliche berühren sie kurz, indem sie sich oft nur mit einer Paraphrase des Gedankens begnügen; das Dunkle erklären sie ausführlicher.[2]) Auch hier setzt sich Theodoret überall gedrungene Kürze zum Ziele,[3]) welche seine Commentare durchweg auszeichnet, ohne daß sie deßhalb an Klarheit und Durchsichtigkeit verlieren; Theodor's Stil hingegen ist breit und ermüdend. Nach Auslegung eines Verses gehen sie mit ungezwungener Schilderung des Zusammenhanges zum nächsten über, der mit der Erklärung zu einem Ganzen verwoben wird. Wenn der Wortlaut keine Schwierigkeit bietet, nehmen sie mehrere Verse zusammen.

124. Wie unsere Exegeten die angefochtene Auctorität einzelner Bücher in den Vorreden zu den betreffenden Commentaren vorerst gegen jeden Einwurf sicher stellten, so erkannten sie auch die Nothwendigkeit, daß, bevor von einer Interpretation des inneren Gedankens die Rede sein könne, vor Allem die richtige Leseart zu ermitteln und festzustellen sei. Sie gestanden hiemit im Principe der höheren und niederen Kritik ihre volle Berechtigung zu. Als zweites Erforderniß zur Erklärung sahen sie eine richtige, dem Originaltexte entsprechende Übersetzung an. Aus diesem zweifachen Grunde geschieht es wohl, daß sie die alten Übersetzungen des Aquila, Symmachus, Theodotion und einiger unbekannten Auctoren, wie sie das hexaplarische und mehrspaltige Bibelwerk des Origenes gab, und selbst den hebräischen Text in griechischer Schrift citiren. Sie bestätigen, emendiren und erläutern hiedurch die Version der Septuaginta, welche im kirchlichen Gebrauche war, und vertheidigen sie dadurch

[1]) So thut Theodoret zum Buche Daniel und zum hohen Liede. l. c. tom. II. p. 3. u. p. 1055.

[2]) Theodt. in Isai. l. c. tom. II. p. 166., in Jerem. praef. ibid. p. 403 u. a. O.

[3]) σπουδάσομεν δὲ ὡς οἷόν τε φυγεῖν μὲν τοῦ λόγου τὸ μῆκος, σύντομον δὲ κ. τ. λ. l. c. tom. I. p. 604 et al.

zugleich gegen die Einwürfe der Juden und Häretiker. Nicht selten geben sie den genannten Übersetzungen den Vorzug vor den Siebenzig. Auch die syrische Version benützen sie. Stellen sie gleich über den Werth jener Versionen bei mangelhafter Kenntniß des hebräischen Sprachidioms selten kritische Untersuchungen an, so beweist dieses ihr Verfahren doch zur Genüge, wie richtig sie über das Geschäft eines Interpreten dachten. Zum Belege für das Gesagte sollen hier einige Beispiele folgen. Am Häufigsten citirt Chrysostomus die genannten Versionen in den Psalmen, ohne jedoch weitere Bemerkungen an sie zu knüpfen oder auch nur die Interpreten beim Namen zu nennen. Die musikalisch-technische Psalmüberschrift [1]) למנצח על־הגתית, von der Septuaginta mit *εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν ληνῶν*, von der Vulgata in finem pro torcularibus übersetzt, erläutert er weiter mit: Ein Anderer „Siegeslied für die Kelter", ein Anderer „dem Sieger auf der Getthid", der Hebräer aber „*λαμανασσὴ ἀλ ἀγγεθθιθ*". Hiemit geht er sofort zum zweiten Vers über. Theodoret hingegen allegirt die Varianten der Versionen seltner, macht aber besseren Gebrauch von ihnen, indem er ihre Erklärung beifügt, wo sie ihm dienlich sind. Wo sie ihm keine Ausbeute für den Sinn des Textes bieten, übergeht er sie ganz. Er nennt in der Regel die Interpreten bei Namen. So sagt er zum obigen Psalm: *Ἰστέον, ὅτι ἐν ἑκάστῳ ψαλμῷ, ἐν ᾧ οἱ ἑβδομήκοντα εἰς τὸ τέλος τεθείκασιν, ὁ μὲν Ἀκύλας καὶ ὁ Θεοδοτίων τῷ νικοποιῷ ἡρμήνευσαν, ὁ δὲ Σύμμαχος ἐπινίκιον.* Sodann fährt er fort, indem er zugleich die Septuaginta erklärt: „Deßhalb ist dieser Psalm Gott, dem Siegesbringer, geweiht, weil er den Satan, den Feind und Widersacher vernichtet und die Menschen vollständig (*εἰς τέλος*) von seiner Gewaltherrschaft befreit hat. Keltern aber nennt er die Kirchen, weil auch der Herr Weinstock heißt, wie er sich selbst im Evangelium nennt. Mit ihm hörten die alten Opfer auf und das neue begann. Der Plural Keltern aber steht, weil der mystische Wein nicht auf Einem, sondern auf unzähligen Altären auf dem ganzen Erdkreise zu Land und zu Meer zubereitet wird." [2]) Zur Überschrift in Psalm 9. על מות לבן citirt er

---

[1]) Expos. in Ps. VIII. Chrys. l. c. tom. V. p. 77. Die hebr. Psalmaufschriften waren schon für die 70 Alex. Übersetzer dunkel und sind noch wenig aufgehellt. למנצח wird jetzt gewöhnlich „dem Musikvorstande", „dem Obersänger" übersetzt und על־הגתית nach der Weise von Gath, nach gathitischer Tonart. Auch torcularia bezeichnet wohl ein kelterförmiges Instrument nach dem Sinne der Siebenzig.

[2]) Theodt. interpr. in Ps. VIII. l. c. tom. I. p. 649 u. 650.

zur Septuaginta „für die Geheimnisse des Sohnes“ den Symmachus „auf den Tod des Sohnes“,[1]) den Aquila „für die Jugend des Sohnes“ und den Theodotion „für das Blüthenalter des Sohnes“ und bemerkt: „Da alle des Sohnes gedenken, so belehren sie uns hiemit, daß auch dieser Psalm eine Weissagung auf den Sieg enthält, den der Herr über den Tod errungen.“ Unsere Exegeten sahen demnach in diesen und ähnlichen Psalmaufschriften nicht musikalische Kunstausdrücke, sondern Inhaltsangaben. „Den Knaben verlieh Gott Kenntniß *ἐν πάσῃ γραμματικῇ*“ bedeutet nach Polychronius [2]) Weisheit in der Litteratur; *οὕτω γοῦν καὶ Ἀκύλας λέγει ἐν παντὶ βιβλίῳ.* Daß Theodor von Mopsuestia neben der Septuaginta weder die hexaplarischen Versionen, noch die syrische zuließ, haben wir früher bemerkt. Beriefen sich die übrigen Lehrer auf „den Hebräer“ oder „Syrer“, so nahmen sie hiemit nicht ein tiefes Verständniß dieser Sprachen in Anspruch, sondern sie bezogen sich nur auf jene Auctoritäten, sofern sie ihnen von Sachkundigen verbürgt waren. Indem Chrysostomus [3]) gegen die Existenz vieler Himmel eifert, welche aus dem Plural השמים gefolgert wurde, bemerkt er: „Die hl. Schriften sind uranfänglich in hebräischer, nicht in griechischer Sprache abgefaßt. Diejenigen nun, welche dieser Sprache wohl kundig sind, sagen, daß das Wort *οὐρανός* im Hebräischen ein Nomen Plurale ist, und hiemit stimmen auch die Kenner der syrischen Sprache überein.“ Der Syrer und Hebräer haben, wie man sagt, (bei Isaias Kap. 7, V. 18.) nicht „Bienen“, sondern „Wespen“. Mehr Verständniß in diesen beiden Sprachen mag Polychronius besessen haben. Zu den Worten Daniel's Kap. 9, V. 26. „*ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα*“, wie die Septuaginta liest, bemerkt er[4]) sehr treffend: *ὁ γοῦν Ἑβραῖος καὶ Σύρος σαφῶς ἐξολοθρευθήσεται χριστὸς λέγει.* — All diese Stellen mögen zugleich beweisen, daß die Antiochenische Schule in ihrer Hochschätzung für die Version der Siebenzig, der sie göttliche Inspiration zuschrieb, nicht zu weit gegangen ist und hiebei der wissen=

---

[1]) „Auf den Tod des Sohnes“ ist die einfachste und wohl richtige Übersetzung, womit wie mit „Hindinn der Morgenröthe“, „nach Lilien“, „stumme Taube“ u. dgl. eine uns unbekannte Tonart bezeichnet sein wird. Eine Metathesis des לבן statt נבל anzunehmen, ist gezwungen und erklärt Nichts.

[2]) In seinem Commentar zu Daniel bei Mai, nova coll. script. vet. tom. I. P. III. p. 1 u. 2.

[3]) hom. IV. in Gen. l. c. tom. IV. p. 26. u. tom. VI. p. 86. *οἱ τὴν γλῶτταν ἐκείνην ἐπιστάμενοι — ὁ Σύρος καὶ ὁ Ἑβραῖος, ὥς φασιν, οὐ λέγουσι κ. τ. λ.* Conf. tom. V. p. 207. tom. VII. p. 105 et alib.

[4]) In Daniel. Mai l. c. p. 18.

schaftlichen Erörterung genugsam Rechnung getragen hat. Sie gab in Stellen obiger Art der Überzeugung thatsächlichen Ausdruck, daß die Übersetzung, welche der weiteren Auslegung vorausgehen muß, den Originaltext nach Ausdruck und Gedanke möglichst genau wiedergeben müsse.

125. Bevor wir von den übrigen Mitteln und Regeln sprechen, nach denen unsere Lehrer den Wortsinn erforschen, sollen hier die Eigenschaften und Vorbedingungen Platz haben, unter denen ein Exeget das Geschäft der Interpretation der hl. Schriften übernehmen kann und soll. Diese sind vornehmlich ein für das Übernatürliche empfänglicher, dem Irdischen entrückter Geist, ein reines, frommes, gläubiges Herz, göttliche Gnade und Erleuchtung. Daher bedarf es vor Allem des Gebetes, bevor die Erklärung gegeben werde, sodann der nöthigen Befähigung.[1]) Sind auch die prophetischen Bücher dunkel, so soll man sie deßhalb nicht verachten, sondern mit David rufen:[2]) „Öffne meine Augen und ich will betrachten die Wunder in deinem Gesetze" (Psalm 118, V. 18.). „Nachdem wir den Gott des Propheten selbst durch den Propheten gefleht haben, daß er uns die Gnadengabe des Verstandes mittheile, wollen wir die Auslegung beginnen." Wer nach dem göttlichen Worte dürstet,[3]) sich von den Sorgen dieses Lebens losreißt und nach dem Pneumatischen verlangt, erhält reichliche Gnade. Da die hl. Schriften in Wort und Silbe einen himmlischen Schatz enthalten, müssen wir ihnen nahen, geleitet von der göttlichen Gnade und erleuchtet vom hl. Geiste.[4]) Gleichwohl wenden unsere Lehrer nach diesen Prädispositionen alle Mühe an, den Sinn der Schrift auf jedwede Weise zu ermitteln. Von Seite der Zuhörer ist daher Aufmerksamkeit, reine Absicht und angestrengte Geistesthätigkeit nöthig,[5]) von Seite des Exegeten aber nebst reinem, fleckenlosen Sinn scharfe geistige Auffassung, eine dem Geiste dienstbare und den Gedanken richtig und angemessen darstellende Sprache, Muße für

---

[1]) *γλῶτταν ἔχειν σέμνην τε καὶ τρανὴν, τὴν δὲ γνώμην εὐσεβῆ τε καὶ εὐαγῆ.* Isid. Pel. lib. III. ep. 192. Chrys. de proph. obscur. I. l. c. tom. VI. p. 170.

[2]) Theodt. praef. in Ezech. l. c. tom. II. p. 672 u. 676. Confer. tom. I. p. 603. tom. II. p. 20. 403 u. 1063. tom. I. p. 603 et al. *τὴν θείαν ἐπικαλεσάμενοι χάριν, τὴν ἄγουσαν τυφλούς — ἱκετεύσωμεν χάριν, ὑποδεῖξαι ἡμῖν τὴν τοῦδε τοῦ βιβλίου διάνοιαν* u. dgl.

[3]) Chrys. hom. 3. in Gen. l. c. tom. IV. p. 14.

[4]) Chrys. hom. 31. in Gen. l. c. tom. IV. p. 181.

[5]) Chrys. l. c. tom. IV. p. 14. 181. u. Theodt. l. c. tom. I. p. 2.

höhere Betrachtung [1]) und die Gabe des Verstandes. Denn nicht Jeder hat dieselbe charismatische Begabung (1. Cor. 12, V. 7—9.). Theodoret [2]) glaubt zur Erklärung befähigt zu sein, da er von Jugend auf in den hl. Schriften unterrichtet worden und von vielen frommen Schriftstellern einige Kenntniß (*γνῶσις*) sich angesammelt habe. Bei aller Befähigung halten sich unsere besten Lehrer der Erklärung nicht gewachsen. Nur auf öfteres Ersuchen schrieben sie ihre Commentare, [3]) nur in Folge ihres Amtes wagen sie sich an die Auslegung des hl. Textes, in der Hoffnung dadurch Nutzen zu stiften. Überall begegnet uns die höchste Bescheidenheit. „Die Propheten gleichen einem großen, strudelreichen Meere. Gleichwohl wollen wir uns darauf wagen [4]) nach Maßgabe unserer Kraft, oder vielmehr gemäß der uns von Oben verliehenen Gnade, nicht aus Selbstvertrauen, sondern eures Nutzens wegen, indem wir dem hl. Paulus nachahmen, welcher auch schwierige Stellen erklärt hat" (Hebr. Kap. 7, V. 1.). Sie nennen ihre Erklärungen nur Versuche und leiten sie oftmals mit einem bescheidenen *δοκεῖ μοι* ein.

126. Bei ihren Interpretationen setzen sie stets die specifisch katholischen Grundsätze der Exegese voraus. Die hl. Schriftsteller können, wie wir gesehn, nicht sich selbst, noch einer dem andern, noch auch das N. dem A. T. oder umgekehrt widersprechen. Denn sie alle haben in dem Einen Geiste Gottes geredet. Die scheinbaren Enantiophanien aber sind der deutlichste Beweis der Wahrheit. [5]) Auch stimmt der Inhalt der hl. Schriften nothwendig mit dem Geiste überein, der durch die Propheten und Apostel gesprochen, der die Kirche begründete und sie durchweht; denn er hat sie wie in der Rede, so auch beim Schreiben geleitet. Das mündliche Wort ging dem schriftlichen voraus. [6]) Dieses hat darum nur relativen Werth. Besser ist es die Wahrheit und den Geist der Schrift zu besitzen, als sie selbst. Hiemit ist das Princip der Glaubensanalogie deutlich ausgesprochen. [7]) Schon Serapion (um 190) erklärt sich gegen die Annahme Dessen,

---

[1]) Alle diese Eigenschaften verlangt Theodoret l. c. tom. II. p. 1. 2.

[2]) *οὐκ ἴσην ἅπαντες γνῶσιν ἐλάβομεν . . . παιδόθεν μὲν αὐτοῖς ἐντραφεὶς, παρὰ πολλῶν δὲ συγγραφέων εὐσεβῶν σμικράν τινα γνῶσιν ἐρανισάμενος.* Theodt. l. c. tom. II. p. 1053 u. 1054.

[3]) Theodt. praef. in Psalm. l. c. tom. I. p. 602 et alib.

[4]) Chrys. de proph. obscur. I. l. c. tom. VI. 170.

[5]) Über diese Grundsätze sieh Chrysost. hom. 1. in Matth. tom. VII. p. 1 sqq.

[6]) Chrys. l. c. und ganz ähnlich Isid. Pel. lib. III. ep. 106.

[7]) *τοῖς θείοις χρησμοῖς οὔτ' ἀντιβλέπειν χρὴ οὔτ' ἀντιφθέγγεσθαι.* Isid. Pel. lib. II. ep. 249.

was mit der Überlieferung nicht harmonirt.[1]) „Offenbar haben die Apostel nicht Alles brieflich, sondern auch Vieles ohne Schrift überliefert; beides ist gleich glaubwürdig. Deßhalb halten wir auch die Tradition der Kirche für glaubwürdig. Ist eine solche vorhanden, so suche nichts weiter." [2]) Darum ist auch das Urtheil und die Erklärung der hl. Väter zu hören, welche sich durch Weisheit, charismatische Begabung und hohe Einsicht ausgezeichnet haben. Sie verachten, heißt den Geist Gottes verachten und seinen eignen Gedanken folgen.[3]) Nach ihrer Auslegung ist im hohen Liede unter dem Bräutigam Christus, unter der Braut die Kirche zu verstehn. Erzählt Matthäus das Geschlechtsregister Joseph's und nicht Mariens, so geschah dieß nach Aussage der hl. Väter, damit Christi wunderbare Geburt den Juden verborgen bliebe.[4]) Die Übereinstimmung mehrerer in demselben Punkte verleiht der Auslegung ein bedeutendes Gewicht.[5]) Der Wahrspruch der Concilien, welcher die auf falsche Deutung des Schrifttextes sich stützenden Irrthümer ausscheidet, ist zu beachten.[6]) Theodor's rationalistische, des Origenes theosophisch-mystische Methode verfielen dem Urtheile der fünften Synode, nachdem die dogmatischen Irrthümer des ersteren bereits auf dem Concil zu Ephesus verworfen waren. Theodoret, der anfänglich den Theodor gegen letztere vertheidigt hatte, fügte sich ihrem Urtheile. Unsere Lehrer gestehn also der Kirche das Recht zu, authentische Erklärungen zu geben, wodurch Falsches verworfen, Mißdeutetes berichtigt, Verirrung verhütet und das rechte Verständniß gefördert wird. Übrigens sind positive und direkte Erklärungen des Schrifttextes durch die kirchliche Auctorität höchst selten; bei den indirekten aber ist der ganze wissenschaftliche Apparat zur Begründung zulässig.

127. Von diesem macht nun die Antiochenische Schule auch überall mit gutem Erfolge Gebrauch. Sie beweist thatsächlich, daß obige streng kirchlichen Principien die rationelle Auslegung nicht

---

[1]) Möhler, Patrol. S. 403 u. 404.

[2]) *ὁμοίως δὲ κἀκεῖνα καὶ ταῦτά ἐστιν ἀξιόπιστα· ὥστε καὶ τὴν παράδοσιν τῆς ἐκκλησίας ἀξιόπιστον ἡγώμεθα. Παράδοσίς ἐστι, μηδὲν πλέον ζήτει.* Chrys. hom. 3. in ep. II. ad Thess. 3, 15. l. c. tom. XI. p. 532.

[3]) Theodt. in Cant. Cant. l. c. tom. II. p. 4 sqq.

[4]) *οὐ δὲ γὰρ ἐμὸς ὁ λόγος, ἀλλὰ πατέρων ἡμετέρων, θαυμαστῶν καὶ ἐπισήμων ἀνδρῶν.* Chrys. hom. 3. in Matth. l. c. tom. VII. p. 33.

[5]) *φιλεῖ γάρ πως ἡ τῶν πλειόνων συγκατάθεσις κρατύνειν τὰ νοηθέντα.* Theodt. in Dan. l. c. tom. II. p. 1055. Isid. Pelus. lib. I. ep. 51.

[6]) *δεῖ τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ . . ἀκολουθεῖν . . . ἐκείνη γὰρ θεόθεν ἐμπνευσθεῖσα τἀληθὲς ἐδογμάτισεν.* Isid. Pelus. lib. IV. ep. 99.

behindern. Sie verwerthet den ihnen zu Gebote stehenden reichen Schatz von Realkenntnissen überall, wo diese Licht über den Schrifttext verbreiten können. Vor Allem ist es nothwendig, die geschichtliche Grundlage[1]) eines Schriftstückes zu kennen, um den Sinn richtig zu erfassen. Unsere Exegeten beurkunden große Vertrautheit mit der religiös=theokratischen Verfassung der Juden, mit ihren politischen und socialen Verhältnissen und mit der Geschichte der Römer, Babylonier und anderer Völker, deren in der Schrift direkt oder indirekt Erwähnung geschieht.[2]) Chronologische Mittheilungen (besonders zu den Propheten), geographische, archäologische, naturgeschichtliche, ethnographische Notizen begegnen uns fast auf jeder Seite ihrer Homilien und Commentare. Sie verstehn es, aus ihrer Zeit, ihrem Lande, ihren Verhältnissen herauszutreten und sich auf den Schauplatz, in die Situation und die Lage der biblischen Ereignisse und Personen zu versetzen. Der tiefe Fond des religiösen Sinnes, die logische Durchbildung, der psychologische Blick, der richtige Takt erleichtert ihnen das Geschäft der Auslegung und läßt sie in der Regel das Richtige treffen.

128. Da sie es als die höchste Aufgabe des Exegeten betrachten, sich in den Geist des Auctors zu versenken, die nämlichen Ideen zu erfassen, die ihn beim Schreiben beschäftigten, das zu finden, was im Schrifttexte nach der Absicht des Verfassers liegt: so ist ihnen die objektive, den ursprünglichen Sinn des Textes wiedergebende Erklärung das oberste Princip der Exegese.[3]) Um dieß zu er=

---

[1]) *Τίς οὖν ἐστιν ἡ ὑπόθεσις;* Nun folgen mehre Versionen für die Psalm=überschrift; sodann: *ἀλλὰ καὶ οὕτως ἀσαφῆ τὰ εἰρημένα, τῷ τὴν ἱστορίαν ὑμᾶς ἀγνοεῖν. Ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἐγκαλεῖν δεῖ μόνον, ἀλλὰ καὶ διδάσκειν, ἀναγκαῖον ἅψασθαι τοῦ διηγήματος.* Chrys. expos. in Ps. VII. l. c. tom. V. p. 49. *ὥστε καὶ τῆς ὑποθέσεως τὰ λεγόμενα γενέσθαι σαφέστερα.* l. c. p. 143.

[2]) Polychronius verräth staunenswerthe Geschichtskenntniß, so daß er hierin als Quelle dienen kann. Mai, script. vet. nova coll. tom. I. P. I. p. XXX. In seinem Commentar zu Daniel finden sich diese besonders verwerthet unter den Formeln: *ὡς αἱ ἱστορίαι διδάσκουσιν — οὕτω γὰρ Ἰώσηπος τίθησιν ἐν τῇ ἑνδεκάτῳ αὐτοῦ ἱστορίᾳ τῆς ἰουδαικῆς ἀρχαιολογίας — Εὐσέβιος τίθησι κατὰ τὴν πς ὀλυμπιάδα* u. dgl. Höchst interessant ist seine Berechnung der 70 danielischen Jahreswochen. Mai l. c. tom. I. P. III. p. 1. 17 sqq.

[3]) *τὸν λαμπρᾶς ἁπτόμενον ὑποθέσεως καὶ τὸν νοῦν τῶν ἱερῶν γραφῶν ἑρμηνεῦσαι πειρώμενον χρὴ μὲν ἔχειν γνώμην εὐαγῆ, ἀκολουθεῖν τε αὐταῖς καὶ μὴ ἡγεῖσθαι μηδὲ πρὸς τὸ οἰκεῖον βούλημα τὸν ἐκείνων νοῦν ἐκβιάζεσθαι.* Is. Pel. lib. III. ep. 192. Conf. lib. V. ep. 376. *σοφώτεροι γὰρ εἶναι βουλόμενοι τῶν λογίων κ. τ. λ.* u. lib. IV. ep. 133. *τὰ οἰκεῖα πάθη τῶν*

reichen, muß man die Schrift wissenschaftlich erklären und ihrem Sinn rationell nachspüren. [1]) Vor Allem ist der Text [2]) und Context zu betrachten; der Zusammenhang [3]) darf nie aus dem Auge verloren werden. Denn die Schrift wählt die Ausdrücke mit der größten Genauigkeit. Von ihnen abgehen, heißt dem Texte widersprechen und seine eigne Weisheit in sie hineintragen. Will sie aber anders verstanden sein, als der Wortlaut besagt, so erklärt sie sich selbst. [4]) Das Dunkle und Verborgene der Schrift begreift man durch die klaren Stellen. [5]) Die Eigenthümlichkeiten der biblischen Darstellung und der biblische Sprachgebrauch sind zu beachten. [6]) Der Zweck des Verfassers, die Absicht der Schrift, [7]) die Umstände, unter denen die Worte gesprochen, verbreiten Licht über den Text. Daher hat sich der Exeget die Fragen zu beantworten: Wer spricht, worüber und zu wem? [8]) Ort, Zeit, Thatsachen erklären die Beziehung und den Sinn des Textes, [9]) auf dessen grammatische Ausdrucksweise genau zu achten ist. Die Gegner der kirchlichen Auslegung werden am Besten durch die von ihnen zugegebenen Stellen der Schrift widerlegt, [10]) indem an ihnen der biblische

---

θείων προκρίνειν χρησμῶν τῶν τοσούτων τραγῳδιῶν αἴτιον γέγονεν. — Chrys. tom. IV. p. 103.

[1]) *ἐπιστημονικῶς τὴν θείαν γραφὴν ἀνελίσσειν ὀφείλεις καὶ τὰς αὐτῆς δυνάμεις νουνεχῶς ἀντιχνεύειν.* Isid. Pel. lib. I. ep. 24.

[2]) *τῷ κανόνι τῆς ἁγίας γραφῆς κατακολουθήσωμεν* Chrys. hom. 13. in Gen. l. c. tom. IV. p. 103. Theodt. l. c. tom. 1. p. 603. — *πᾶσαν ῥῆσιν μετὰ τῆς προσηκούσης ἐξετάζων προσοχῆς.* Chrys. in Is. l. c. tom. VI. p. 19.

[3]) *ἀλλ' τῇ ἀκολουθίᾳ ἑψόμεθα* Chrys. zu Is. 1, 29. *αὐτῇ τῇ διανοίᾳ τῆς γραφῆς ἑπομένους* Chrys. zu Is. V, 7. l. c. tom. VI. p. 54. *εἰ δὲ τῷ ἑξῆς προαγάγοιεν τὸ „καὶ ἀρχέτωσαν" προστιμῶν ἔσται τὸ εἰρημένον.*

[4]) Chrys. l. c. tom. IV. p. 103. *τοσαύτῃ χρησαμένης ἀκριβείᾳ τῆς θείας γραφῆς — ἕτερα τῶν εἰρημένων παρεγγυῶντες — καί τοί γε τῆς ἁγίας γραφῆς ἑαυτὴν ἑρμηνευούσης. κ. τ. λ.*

[5]) Isid. Pel. lib. IV. ep. 82.

[6]) *τοιοῦτον αὐτῆς πολλαχοῦ τὸ ἔθος.* Chrys. in Is. l. c. tom. VI. p. 19. *χρῆται δὲ καὶ κατὰ τὸ παρὸν τῷ ἰδιώματι τῆς γραφῆς.* Polychr. in Dan. Mai l. c. p. 18. u. dgl. m.

[7]) *ἄνευ τῆς αἱρήσεως τοῦ σκοποῦ οὐκ ὠφελεῖ ἡ γραφή.* Chrys. exp. in Ps. III. l. c. tom. V. p. 2. *κατακολουθήσωμεν δὲ τῷ σκοπῷ τῆς θείας γραφῆς ἑαυτὴν ἑρμηνευούσης.* Chrys. hom. 13. in Gen. l. c. tom. IV. p. 101.

[8]) *τίς ὁ εἰρηκὼς καὶ ὑπὲρ τίνων καὶ πρὸς τίνα.*

[9]) *καὶ ἀπὸ τοῦ τόπου καὶ ἀπὸ τοῦ χρόνου . . . καὶ πάντοθεν ἁπλῶς ἐστι συνιδεῖν.* Chrys. in Is. l. c. p. 23.

[10]) *εἰ δὲ καὶ ἀνέχεται τῆς μεταφορᾶς ὁ Ἰουδαῖος, οἴκοθεν πάλιν δεχέσθω τὸν ἔλεγχον.* Chrys. in Is. l. c. p. 20. Isidor beruft sich gegenüber den Juden auf Flavius Josephus und Philo. lib. IV. p. 225.

Sprachgebrauch nachgewiesen wird. Um all diesen Anforderungen nachzukommen, muß der Interpret die hl. Schrift im Ganzen und das zu erklärende Stück zuvor eifrig im Zusammenhange lesen,[1]) darf nicht einzelne abgerissene Phrasen aus ihm heraus reißen, sondern muß genau nach dem Inhalte forschen.[2]) Nur vermesse er sich nicht, unerfaßbare Geheimnisse mit ungeweihter Hand zu berühren, damit es ihm nicht ergehe wie dem Könige Ussias (2. Chronik Kap. 26, V. 16. ff.), der seinen Frevel mit lebenslänglichem Aussatz büßen mußte.[3])

129. Mit Beachtung dieser trefflichen Principien der historisch-grammatischen Methode würdigen unsere Exegeten bei den einzelnen Stellen nach Bedürfniß das L e x i k a l e, G r a m m a t i s c h e, L o g i s c h e, R h e t o r i s c h e und D i d a k t i s c h e des Textes, um nach diesen Momenten die biblischen Begriffe und Ideen in das rechte Licht zu setzen.

Um zuerst vom L e x i k a l e n zu reden, erklären sie die Wortbedeutung bald durch gleichbedeutende oder synonyme Ausdrücke, bald durch Gegenüberstellung der Opposita und Contraria, bald durch bloße Paraphrase. Sie erwägen, welchen Begriff ein Wort enthalte, warum gerade dieses und kein anderes hier stehe oder stehen kann, was die bildlichen und präpositionellen Ausdrücke besagen u. dgl. m. Wie sie hiezu von der syrischen und den hexaplarischen Versionen nützlichen Gebrauch gemacht haben, ist bereits erwähnt. Hier sollen nur wenige Beispiele stehn. Zu Psalm 4, V. 3. „Ihr Menschenkinder, wie lange seid ihr harten Herzens noch?"[4]) sagt Chrysostomus: *Τίνας υἱοὺς ἀνθρώπων καλεῖ; τοὺς μὲν πονηρίᾳ ζῶντας, τοὺς πρὸς κακίαν ἐπιῤῥεπεῖς*, und nach Erklärung der *υἱοὶ θεοῦ* weiter: *Τί ἐστι βαρυκάρδιοι; παχυκάρδιοι, σαρκικοί, τῇ γῇ προσηλωμένοι, κακίαν διώκοντες, πονηρίαν μετιόντες, ταῖς ἡδυπαθείαις κατασηπόμενοι. Τοιοῦτος γὰρ ὁ σαρκικὸς ἄνθρωπος.* „Wie sehr liebet ihr die Eitelkeit und gehet der Lüge nach?" scheint mir (*δοκεῖ μοι*) die Götzen zu bezeichnen und das lasterhafte Leben; denn „eitel" heißt das Leere, wenn wohl der Name, nicht aber die Sache existirt. So finden sich bei den Griechen dem Namen nach viele Götter, keineswegs

[1]) Chrys. hom. 31. in Gen. l. c. tom. IV. p. 181.

[2]) *μὴ ἁπλῶς προφέρειν τινὰς ῥήσεις τῶν ἱερῶν χρησμῶν διὰ στόματος σπάραττε . . ἀλλὰ τὰς ὑποθέσεις ἀκριβῶς ζητήσας ἕξεις τὰς λύσεις.* Isid. Pel. lib. III. ep. 136.

[3]) *καὶ μὴ κατατολμᾶν ἁπλῶς τῶν ἀψαύστων καὶ ἀνεφίκτων μυστηρίων, ἀναξίαις ταῦτα χερσὶν ἐπιτρέπων. κ. τ. λ.* Id. lib. I. ep. 24.

[4]) Nach der Version der Septuaginta. Sieh Chrys. expos. in Ps. IV. l. c. tom. V. p. 13. 14. 16. 20. u. in Isai. l. c. p. 35.

aber in der That. Zu Vers 4: „So wisset, daß der Herr verherrlicht seinen Heiligen" *τί ἐστιν, ἐθαυμάστωσε; θαυμαστὸν ἐποίησεν, ἐπίσημον, λαμπρὸν, περιφανῆ.* Dabei kommt ihnen die Kenntniß des biblischen Sprachgebrauchs sehr gut zu Statten, Vers 6: „Bringt Opfer der Gerechtigkeit rc." „Gerechtigkeit bezeichnet nicht die specielle Tugend, sondern die gesammte, wie wir auch einen gerechten Mann den nennen, der im Besitze der gesammten Tugend ist." Zu Isaias Kap. 3, V. 1. erklärt er das *ἀφελεῖ* mit *ἐμοὶ δοκεῖ ἐνταῦθα τὸ ἀφελῶ λέγειν τὸ ἐάσω καὶ ἀφήσω, ὥςπερ ὁ Παῦλός φησι κ. τ. λ.*

130. Um nicht zu weitläufig zu werden, gehen wir zum Grammatischen über. Hier beachten sie die Formen der Nomina und Verba, die Construction der Wörter mit verschiedenen Casus und Präpositionen, erwägen, ob die Worte getrennt oder verbunden unter sich, mit dem Nachfolgenden oder Vorhergehenden aufzufassen seien, ob die Worte regelmäßig verknüpft seien oder nicht, ob eine Aposiopese, Brachylogie, Ellipse u. dgl. statt habe. Um die Beziehung auf das N. T. anzudeuten, hat Isaias Kap. 2, V. 3. das Futurum gesetzt.[1]) In Psalm 7, V. 18: „Ich will dem Herrn lobsingen gemäß seiner Gerechtigkeit" steht *κατὰ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* statt *ἐπὶ τῇ δικαιοσύνῃ αὐτοῦ*, ob seiner Gerechtigkeit.[2]) Zu Daniel Kap. 2, V. 25. bemerkt Polychronius: „*Εὔδηλον οὖν ἐστιν ἐνταῦθα, ὡς ἡ σύνθεσις τῶν ῥημάτων οὐ κατὰ τάξιν κεῖται.* Denn Arioch führte den Gerechten nicht eher zum Könige, bis er diesem davon berichtet hatte." Ebenda V. 23. bedeutet *συμμίγνυσθαι* die nahe Verwandtschaft; dieß erhellt auch aus dem Folgenden (*ἀκόλουθόν ἐστιν*). In Psalm 44, V. 2. „*τὰ ἔργα μου τῷ βασιλεῖ*" spricht die Bezeichnung des Königs wie der ganze Psalm für die Beziehung auf Christus. Würde hiemit ein auswärtiger König verstanden, so stände nach dem Sprachgebrauche eine nähere Bestimmung, König der Perser oder Armenier u. dgl. dabei. Reden die Griechen von ihrem König, so setzen sie *βασιλεύς* ohne Artikel. Der Prophet aber spricht vom König *κατ' ἐξοχήν* ohne Beisatz, aber mit dem Artikel und meint hiemit den Allmächtigen, wie wenn wir *παντοκράτωρ* sagen. Überdieß ist der sprechende Psalmdichter König, woraus wiederum einleuchtet, daß er nicht einen Menschen, sondern den Gott des Weltalls besingt.[4])

---

[1]) *καὶ τὸν χρόνον προστέθεικεν* in Übereinstimmung mit dem Hebräischen מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה Chrys. in Is. l. c. tom. VI. p. 23.

[2]) Chrys. expos. in Ps. VII. l. c. tom. V. p. 74.

[3]) Polychron. in Daniel. 2, 25 u. 43. bei Mai l. c.

[4]) Chrys. expos. in Ps. XLIV. l. c. p. 161. *διὰ τοῦτο οὐκ εἶπε βασιλεῖ,*

Bei dieser grammatischen Beweisführung verließen sie sich ganz auf den griechischen Text. Es ist selbstverständlich, daß solche Deductionen bei der Vernachlässigung des Urtextes nicht immer stichhaltig waren. Bekanntlich wird im Hebräischen der Comparativ durch den Positiv des Adjektivs (oder das Zeitwort) mit folgendem מִן (vor, prae, praeter, *παρά*) ausgedrückt, z. B. יפיפית מבני אדם Psalm 44, V. 3., Formosus es prae filiis hominum, du bist wohlgestalteter als die Menschensöhne. Chrysostomus bemerkt[1]) nun zum griechischen Text: „*ὡραῖος παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*“: „Der Prophet spricht nicht vergleichungsweise (*κατὰ σύγκρισιν*); denn er sagt nicht *ὡραιότερος*, sondern *ὡραῖος παρά κ. τ. λ.*“ Doch treffen sie durchweg den richtigen Sinn, selbst wenn sie sich zuweilen mit grammatischer Mikrologie befassen, wie wenn Chrysostomus zu *τῷ δὲ Ἀδαμ οὐχ εὑρέθη βόηθος* fragt, warum die Conjunktion *δέ* beigesetzt sei. Es reiche nicht hin zu sagen *τῷ Ἀδαμ*, weil auch in einer kleinen Silbe ein großer Schatz enthalten sei.[2])

131. Doch verlieren sie bei diesen grammatischen Erklärungen niemals die logische Gedankenfolge aus dem Auge, die sie bald geradezu, bald auch mit Wendungen wie *ποία αὕτη ἀκολουθία πρὸς τὰ εἰρημένα;*[3]) u. a. ä. herstellen. Die logischen Momente des Schrifttextes erkennen sie meisterhaft. Sie unterscheiden das Hauptsächliche von dem Unwesentlichen, das Thema von der Beweisführung, die Gründe von der Schlußfolgerung. Auch die rhetorische Einkleidung erschwert ihnen die Darlegung des Sinnes nicht. Sie heben den Nerv und Kern der Rede heraus, erklären die stilistischen Eigenthümlichkeiten,[4]) die metaphorische und parabolische Rede, die emphatischen Ausdrücke; sie beachten, ob der Gedanke in Form der Frage oder Behauptung, der Bitte oder des Befehles u. dgl. erscheine. „Sieh, wie der Verfasser in der Rede wieder auf den Anfang zurückgeht und

---

ἀλλὰ τῷ βασιλεῖ, τῇ προσθήκῃ τοῦ ἄρθρου (articuli) *τὴν κυριότητα παριστάς.*

[1]) Chrys. expos. in Ps. XLIV. 3. l. c. p. 162.

[2]) hom. 15. in cap. II. Gen. l. c. tom. IV. p. 115.

[3]) Chrys. expos. in Ps. XI. l. c. p. 121.

[4]) Häufig sind Formeln wie *κατὰ τὸ ἰδιώμα τῆς θείας γραφῆς* bei allen Schriftstellern unserer Schule. Mai l. c. tom. VI. p. 149. *μετ' ὑπερβολῆς ἐστι, μεταφορικῶς ἐνδεικνύμενος.* Chrys. l. c. tom. VI. p. 28 sqq. *Τίς ἡ μεταβολὴ καὶ τίς ἡ κατάστασις τῶν ῥημάτων;* Chrys. l. c. tom. V. p. 164. *οὐκ ἐν τάξει προφητείας, ἀλλ' ἐν τάξει ἱκετηρίας. — τροπικώτερον εἴρηται.* Chrys. l. c. p. 168. *Τί δὲ ἄν τις εἴποι τὸ εἰρημένον προφητείαν ἢ ἀράν; — ἐν τάξει εὐχῆς διηγεῖται.* Chrys. in Ps. CVIII. l. c. p. 244. 245.

das Obige wieder aufnimmt; weßhalb und wozu?"[1]) „Der Prophet thut das beständig, daß er vom Gebete sich zur Ermahnung wendet, da er der gemeinsame Lehrer des Erdkreises ist."[2]) Die Genesis Kap. 5, V. 1. bedient sich derselben Worte, wie im 1. Kap., um zu zeigen, daß die früheren Geschlechter vergessen und der Erwähnung nicht werth sind, sondern daß mit Seth eine neue Geschlechtsfolge beginne.[3])

Die genaue Beachtung des didaktischen Momentes der Schrift geht aus ihrer besprochenen richtigen Anschauung über das Verhältniß der beiden Testamente zu einander, aus der gelungenen Lösung der Enantiophanien, aus der Citation ebenso treffender als zahlreicher Parallelstellen der beiden Testamente genugsam hervor.

II. Kapitel.

Die Schrifterklärung der berühmtesten Exegeten im Besonderen.

132. Man würde sich eine geringe Vorstellung von der Erklärungskunst der Antiochenischen Schule machen, wenn man diese nach den wenigen abrupt hingestellten Beispielen beurtheilen wollte, welche wir als Belege für ihre Grundsätze und Erklärungsmethode angeführt haben. Denn nicht das Einzelne ist es, was ihrer Schriftauslegung so großen Werth verleiht, sondern die großartige Auffassung des Ganzen, der klare und logische Fortschritt ihrer Interpretation, die leichte und natürliche Auflösung und Verbindung der biblischen Begriffe und Gedanken, das seltene Geschick, mit dem sie sich in den Ideengang der Verfasser versenken und den Leser mit sich in diese heilige Gedankenwelt einführen. Es ist darum nothwendig, selbst aus dem Borne ihrer Erklärungsschriften zu trinken, um den Charakter ihrer Exegese ganz zu begreifen, zumal da der tiefe Fond der Religiosität und der geistigen Auffassung, der in ihnen liegt, gerade durch ein Excerpt verloren geht. Es erübrigt nun noch, den besprochenen Charakter der Schule im Einzelnen nachzuweisen. Um den eng zugemessenen Raum nicht zu weit zu überschreiten, beschränken wir uns auf die wichtigsten Exegeten der Blütheperiode unserer Schule und setzen hiebei das im ersten Theil dieser Schrift bereits Gesagte voraus.[4]) Da

[1]) Chrys. hom. 21. in Gen. l. c. tom. IV. p. 181.
[2]) Chrys. exp. in Ps. IX. l. c. tom. V. p. 101.
[3]) Chrys. hom. 21. in Gen. l. c. tom. IV. p. 182.
[4]) Sieh oben im I. Theil §. 49—54.

wir im Laufe der Abhandlung viele Beispiele der Antiochenischen Schrifterklärung angeführt haben, können wir uns auf wenige Belegstellen beschränken.

133. In den von Diodor's von Tarsus Schriften erhaltenen Fragmenten begegnet uns bereits die nachmals so treffend entwickelte Unterscheidung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung. Was hier klar und vollkommen geoffenbart worden, war dort dunkel und der Entwicklungsstufe der Juden entsprechend gegeben. Das Gesetz von der Leviratsehe des A. T. ist, wie Diodor bemerkt, zum Trost für diejenigen gegeben worden, welche noch keine klare Verheißung von der Auferstehung von den Todten empfangen hatten. Das Gebot ward dem Adam im Paradiese nicht in grobsinnlicher Weise durch eine äußerlich wahrnehmbare Stimme von Gott mitgetheilt, sondern er prägte ihm gemäß der ihm eignen Anlage die Erkenntniß und das Gehör des Gesetzes ein, wie Gott auch bei den Propheten that. Nichtsdestoweniger war es für Adam streng verpflichtend.[1]) Hiemit vermeidet er wie die späteren Antiochener die buchstäblich wörtliche, grobsinnliche Auffassung des Textes, welche früher den Origenes zur Verwerfung des Wortsinnes und zur Allegorie getrieben hatte, und trägt zugleich der historischen Wahrheit des biblischen Berichtes Rechnung, wie es der verstandesmäßigen Richtung und Methode unserer Schule eigen war.

134. Ganz ähnlich Chrysostomus. Wenn die Schrift sagt: „Als sie die Stimme des Herrn gehört hatten, der im Garten wandelte, da verbarg sich Adam und sein Weib," so dürfen wir nicht beim Wortlaut stehn bleiben, sondern wollen bedenken, daß dieses eine Herablassung im Ausdrucke unserer Schwäche halber ist, und daß Alles gotteswürdig zu unserem Heile geschieht.[2]) Bei wörtlicher Auffassung der Stellen, wie sie sich mit Gottes Würde und Wesen nicht vertragen, würde eine Reihe von Absurditäten daraus folgen. So müßte man hier Gott ein Wandeln auf Füßen zuschreiben, der doch allgegenwärtig ist und Alles erfüllt. Dessen Thron der Himmel, dessen Fußschemel

---

[1]) *Νικηφόρου σειρά* tom. I. p. 436. u. p. 80, wo es heißt: ***Εὔδηλον γὰρ**, ὅτι μὴ διὰ φωνῆς αἰσθητῆς δέδωκε τῷ Ἀδὰμ τὴν ἐντολὴν ὁ Θεὸς, ἀλλ' ὥστε ἐντυπῶσαι μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν τήν τε γνῶσιν τοῦ νόμου καὶ τὴν ἀκοήν. κ. τ. λ.*

[2]) *μὴ ἁπλῶς παραδράμωμεν, ἀγαπητοὶ, τὰ εἰρημένα παρὰ τῆς θείας γραφῆς, μηδὲ ταῖς λέξεσιν ἐναπομείνωμεν, ἀλλὰ ἐννοῶμεν, ὅτι διὰ τὴν ἀσθένειαν τὴν ἡμετέραν ἡ ταπεινότης τῶν λέξεων ἔγκειται κ. τ. λ.* hom. 17. in Gen. l. c. tom. IV. p. 134 sqq. zu Gen. 3, 8.

die Erde, der sollte durch das Paradies begrenzt sein? Kein Vernünftiger kann das behaupten. Was bedeuten also obige Worte? Gott wollte die Stammeltern zum Bewußtsein des Bösen bringen und sie mit Angst erfüllen, wie denn auch geschah. Denn sie wurden so bewegt, daß sie sich zu verbergen suchten, als wäre Gott erschienen. Denn der unbestechliche Richter, das Gewissen nemlich, erhob sich und rief mit lauter Stimme, beschuldigte und überführte sie und schrieb ihnen die Größe der Sünden gleichsam vor Augen. Doch hält Chrysostomus bei dieser Bestreitung des Wortlautes diesen mit Takt sogleich wieder fest, wenn er fortfährt: „Deßhalb dachte der erste Mensch bei jener Empfindung sogleich an Gottes Gegenwart und verbarg sich; denn der Verlust an Herrlichkeit, welche sie vor der Sünde wie ein strahlendes Gewand umhüllte, belehrte sie durch ihre Blöße über die Größe der Sünde. Darum suchten sie sich zu verbergen, was dem Sünder vor Gott, der Herz und Nieren durchforscht, freilich unmöglich ist.“ Nach einer Erörterung über die Häßlichkeit der Sünde geht er zum nächsten Vers über, hebt Gottes Liebe bei der Frage hervor: „Adam, wo bist du?“ und erklärt diese durch rhetorische Paraphrase, in welcher unsere Schule oft den Sinn solcher Stellen erläutert, welche keine sprachlichen Schwierigkeiten bieten.

„Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse“ unterscheidet sich [2]) merklich von „Es werde Licht“, um die Würde des Menschen zu bezeichnen, dessentwegen alles Übrige geschaffen ist. Die Mehrheit der Person weist auf Christum hin, den Isaias Kap. 9, V. 6. den Wunderbaren, Rath u. s. w. nennt. Der Mensch wurde als der König der Schöpfung später geschaffen, um ihm im Voraus allen königlichen Schmuck zum Einzuge zu bereiten. Die Schöpfung des Menschen nach dem Bilde Gottes bezeichnet dessen Herrschaft über alles Geschaffene. Die Riesen auf Erden (Gen. Kap. 6, V. 4.) sind [3]) wohl starke Männer nach dem Sinne der Schrift gemeint, wie auch bei Isaias Kap. 13, V. 3. Die 120 Jahre (Gen. Kap. 6, V. 3.) bezeichnen nicht die Lebensdauer des Menschengeschlechtes, sondern die lange Zeit, die ihm der Herr zur Buße gewährte. Die Kinder Gottes, welche von älteren Erklärern als Engel gedeutet worden, können un=

---

[1]) Solche nicht direkt ausgesprochene Gedanken des Textes nennt unsere Schule *αἰνίττεσθαι*, subindicare, wozu sie oft noch *οἶμαι*, *δοκεῖ* u. dgl. setzt. l. c. p. 137. Confer. Ps. IX.

[2]) hom. 8. in Gen. 1, 26. l. c. tom. IV. p. 57 sqq.

[3]) hom. 22. in Gen. 6, 3. 4. l. c. p. 196 sqq.

möglich[1]) solche bezeichnen, sondern nach dem Sprachgebrauch der Schrift (*ἔθος τῇ γραφῇ*) sind darunter tugendhafte Menschen, hier die Nachkommen des Seth zu verstehn, unter den Töchtern der Menschen aber das Geschlecht des ruchlosen Kain. „Erde und Fleisch" nennt die hl. Schrift[2]) oftmals irdisch gesinnte, den Lüsten ergebene, für das Höhere unempfängliche Menschen; wie im A. T.: „Gott sah, daß die Erde und alles Fleisch verderbt war," so auch Paulus: „Die des Fleisches sind, können Gott nicht gefallen."

135. Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie Chrysostomus den Sinn des A. T. ebenso einfach und klar, als richtig und treffend erläutert. Wie überall, so verfolgt er hier den doppelten Zweck zu belehren und zu erbauen. Daher die sittlichen Erläuterungen nach Erklärung des historisch-grammatischen Sinnes. Herrscht in diesen Homilien zur Genesis mehr der rhetorische Stil, so tragen die Expositionen in die Psalmen mehr das Gepräge von Commentaren. Diese halten sich strenger an den Text, sind kürzer und gedrungener und zeigen einen größeren Aufwand von gelehrten Hilfsmitteln. Die Versionen, die er bei der Genesis nur ein oder das andere Mal citirt, zieht er hier regelmäßig bei. In den uns erhaltenen Psalmerklärungen, deren etwa 60 sind, spricht er die Ansicht aus, daß alle Psalmen ohne Ausnahme von David verfaßt seien, da auch das N. T. keinen andern Auctor allegire. Asaph, die Korachiten, Ethan sind ihm Musikvorstände unter David, welche seine Psalmen im Tempel mit ihren Chören zur Aufführung brachten. Manche Psalmen wie 3. 4. 6. 7. 41. 43., ja die meisten sind geschichtlichen Inhaltes, einige ausschließlich messianisch, wie der Psalm 44.,[3]) andere wie Psalm 8. gemischten Inhaltes, indem man sie historisch und anagogisch fassen kann,[4]) wieder andere haben eine historische Veranlassung und Grundlage,[5]) sind aber im Übrigen wie Psalm 108. im höheren Sinne zu verstehn. Während die Evangelisten Alles der Reihe nach erzählen, streuen die Propheten Einiges in dunklem Umrisse in die geschichtliche

---

[1]) *ἀναγκαῖον . . ἀνατρέψαι τὰς μυθολογίας τῶν ἀπερισκέπτως πάντα φθεγγομένων κ. τ. κ.* hom. 22. l. c. p. 195 sq.

[2]) hom. 24. in Gen. l. c. p. 219. Gen. 6, 12. u. Rom. 8, 8.

[3]) *εἰς γὰρ τὸν Χριστὸν ὁ ψαλμὸς οὗτος ἀναγέγραπται.* l. c.

[4]) *κατὰ ἱστορίαν καὶ κατὰ ἀναγωγήν* Ps. 8. Ebenso Ps. 43, 2.

[5]) *ἀρχὴν καὶ τὸ προοίμιον ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἔχει* Ps. 46. l. c. tom. V. p. 188. u. Ps. 108. p. 245: *καὶ γὰρ οὗτος προφητείας πάλιν τρόπος ἐστί . . τὰ μὲν προοίμια εἰς ἕτερον, τὰ δὲ λειπόμενα εἰς ἄλλον λεγόμενα.*

Erzählung ein und gehn wieder auf diese zurück.[1]) Indem David im Psalm 3. seine Flucht und Bedrängniß vor seinem Sohne Absalon beschreibt, hat er zum Zwecke, über die schlimmen Folgen der Sünde zu belehren; denn seine Flucht war durch das Verbrechen gegen Urias veranlaßt. Der Psalm 4. ist moralischen Inhaltes. V. 2. zeigt, wie schnell Gott den erhört, welcher vertrauensvoll betet; denn es heißt nicht *μετὰ τὸ ἐπικαλέσασθαί με, εἰσήκουσέ μου, ἀλλ' ἐν ἐπικαλεῖσθαί με.* In Psalm 5. ist unter jener, die das Erbe erhält, die Kirche zu verstehn. Psalm 6. ist ein Bitt- und Bußgebet. Der V. 3. in Psalm 8. sagt den Lobgesang der Knaben im Tempel auf Christus voraus (Matth. Kap. 21, V. 15.). „Du hast ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt," kann historisch von der Herrschaft des Menschen und auch anagogisch von dessen Erhebung durch Christi Ankunft gelten, die ihm weit höhere Herrlichkeit verliehen hat.

136. Der unvollendete Commentar zu Isaias (Kap. 1—8.) gehört zu dem Besten, was Chrysostomus geschrieben und wird immer als Muster für die Auslegung der Propheten gelten können. Dem historischen und mystischen Sinne wird gleiche Rechnung getragen.

Seine zahlreichen Homilien zum N. T. werden mit gleichem Rechte Commentare genannt. Sie bekunden tiefes Verständniß der neutestamentlichen Heilsordnung, hohe Begeisterung für den Glauben und Versenkung in die tiefsten Ideen. Sind bei Erklärung der Genesis moralische Deduktionen häufig, so begegnen uns hier viele Conklusionen zur Rechtfertigung der kirchlichen Lehre gegen die Antitrinitarier. Der Commentar zu Matthäus gibt in der ersten Homilie eine kostbare Einleitung für dieses und die übrigen Evangelien. Sie gewährt noch jetzt reiche Ausbeute für die biblische Isagogik. Thomas von Aquin, der große Kirchenlehrer des Mittelalters soll den Commentar zu Matthäus so hoch geschätzt haben, daß er ihn nicht um ganz Paris, wie er sagte, hätte vertauschen mögen. Wo möglich noch werthvoller sind seine Erklärungen der Briefe Pauli. Der Apostel selbst scheint seinen Griffel geführt zu haben. „Ich glaube", sagt Isidor von Pelusium,[2]) „wenn sich St. Paulus selbst in attischer Mundart interpretirt hätte, würde er nicht anders ausgelegt haben, als dieser treffliche Lehrer. In solchem Grade ausgezeichnet ist dieser Commentar, was den Sinn, die Eleganz und die Eigenthümlichkeit des Stils betrifft." Wir müssen

---

[1]) *ὀλίγα τινὰ εἰς τὴν ἱστορίαν ἐμβάλλοντες καὶ συσκιάζοντες ἀναχωροῦσιν.* Ps. 44. l. c. p. 165.

[2]) lib. V. ep. 32.

es uns wegen Beschränktheit des Raumes versagen, weitere Belegstellen für diese Urtheile anzuführen.

137. Gehen wir nun zu Theodor von Mopsuestia über. Von seinen Verirrungen in der biblischen Kritik war oben, von seinen Fehlern in der Exegese ist unten im dritten Theile noch weiter die Rede. Hieraus folgt, daß er jene Bedeutung als Exeget nicht besitzt, welche ihm seine nestorianischen und rationalistischen Verehrer in alter und neuer Zeit zueigneten, indem sie in ihm das Ideal eines Exegeten erblickten. Wenn ihm gründliche Kenntniß des Hebräischen zugeschrieben wird, so ist dieses erwiesener Maßen ganz falsch. Ja er gebrauchte in einseitiger Überschätzung der Septuaginta nicht ein Mal die syrischen und die hexaplarischen Versionen, ganz gegen die Gewohnheit der übrigen Antiochenischen Exegeten. Doch hat er auch seine Vorzüge.[1]) Seltene Produktivität, große Selbständigkeit der Auslegung, stetes Streben nach historisch-grammatischer Erklärung und eifrige Bekämpfung der Allegoristen. Nur Schade, daß er hierin nicht Maß hielt und in das entgegengesetzte Extrem historischer Erklärung prophetischer Stellen verfiel. Hier sollen einige seiner Interpretationen zum Belege für diese seine Methode Platz haben und zwar im Auszuge, da Theodor überall breit, wortreich und durch periodische Wiederholungen langweilend ist. Seine Erklärung ist meist Paraphrase, gestützt auf Parallelen und weitschweifige Reflexionen über den von ihm gefundenen Sinn. Zum Römerbriefe gibt er häufiger Worterklärungen als zu den zwölf kleineren Propheten. Historischen, geographischen, antiquarischen Notizen begegnen wir überall.

138. Die Prophetie des Amos[2]) bezieht sich fast ganz auf die Schicksale des Volkes Israel in der assyrischen Gefangenschaft, nur Weniges auf Jerusalem, Juda und die Nachbarvölker. Die Behauptung, daß die Propheten den König Ussias wegen seines Eingriffs in das Priesterrecht nicht gerügt und alle deßhalb ihre Weissagung ausgesetzt, klingt dem Theodor fabelhaft (*μυθῶδες εἶναι φαίνεται*) und ist verwerflich. Denn Isaias und Hoseas haben nebst Amos

---

[1]) Cardinal Mai spendet ihm in seinen Publikationen script. vet. nova coll. tom. VI. praef. in XII. proph. min. p. XVI sqq. fast übermäßiges Lob, ohne jedoch seine Fehler und Verirrungen, namentlich bei Erklärung der Psalmen und Propheten, zu leugnen. p. VIII sqq.

[2]) Prooem. in Amos Mai l. c. p. 69—72. Auffallend stimmt mit Theodor sein Schüler Theodoret besonders in den historischen Notizen überein. Theodoretum quidem Mopsuesteni asseclam esse videbam, in prologis quandoque etiam plagiarium. Mai l. c. p. XVI. Dieß kam wohl daher, daß diese Sachkenntnisse allgemeines Eigenthum der Schule waren.

ἐν ταῖς ἡμέραις Ὀζίου geweissagt, wie aus den Überschriften ihrer Prophetien hervorgeht. In der Vorrede zu Haggäus,[1]) dessen Prophetie den Tempelbau zu Jerusalem zum Gegenstande hat, bemerkt er, ähnlich wie Chrysostomus, daß der Herr, dessen Thron der Himmel und dessen Fußschemel die Erde ist, keines Tempels bedürfe; nur aus Fürsorge für die Menschen sollte dieser erbaut werden. Hier wollte er die ihm gebührende Verehrung empfangen, und hiedurch sollte das Volk, von dem der Erlöser ausgehen sollte, in der Gottesfurcht erhalten werden, bis die Fülle der Zeit erschien. In dieser *κηδεμονία* und *ἐπιμέλεια* für das Bundesvolk ist auch die Beziehung des Propheten auf Christus und sein Reich zu suchen. Diese allgemeine Bestimmung der Prophetie ist jedenfalls eine Verflachung der hier vorkommenden messianischen Stellen.

Sehr treffend bemerkt er im Proömium zu Jonas,[2]) daß Gott, der Herr und Weltschöpfer, der Eine und nemliche Urheber des A. und N. T. ist und jene und diese Heilsökonomie zu Einem Zwecke angeordnet hat. Hiebei nimmt er Veranlassung, seine Lehre von den Typen zu entwickeln, die ihm eine Accommodation auf ähnliche Verhältnisse des N. T. sind, in denen die hyperbolischen Worte des A. T. in vollem Sinne erfüllt wurden. Joel 2, 28—31. bezieht er nicht auf die Sendung des hl. Geistes, sondern wiederum auf die reichliche Fürsorge Gottes für Alle. Petrus soll diese Stelle ebenso accommodirt haben, wie jene: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn berufen" auf Christus angewendet sei. Auch hätten die Propheten des A. B. so wenig wie andere Menschen von der Persönlichkeit des hl. Geistes gewußt. Die Worte „*ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη*"[3]) sprechen von einem Früheren, nicht von einem Zukünftigen; denn es heißt nicht *ἀχθήσεται*, sondern *ἤχθη*. Demnach passen diese Worte nicht auf Christus weder nach der *χρῆσις τῆς φωνῆς*, noch *εἰ δή τις αὐτὴν κατὰ τὸν χρόνον κρίνοι*, ein Beispiel, wie er die Septuaginta zu Grunde legte und sich durch Festhalten des grammatischen Wortlautes zur historischen Erklärung prophetischer Texte verleiten ließ. In ähnlicher Weise bezieht er die Prophetien fast durchweg auf die Geschichte der Juden in Babylon, der Israeliten in Assyrien und auf die Ereignisse unter den Makkabäern. Hiezu wurde er durch einseitige Bekämpfung der Allegoristen verleitet.

---

[1]) Mai l. c. p. 208.

[2]) *πρὸς ἕνα σκοπὸν ὁρῶν τά τε κατ' ἐκείνην ᾠκονόμησε καὶ τὰ κατ' αὐτήν. κ. τ. λ.* prooem. iu Jon. l. c. p. 114—117. Conf. p. 62 sqq. u. p. XX.

[3]) Mai l. c. p. 286.

Bündiger und besser ist, mehrere pelagianische Sätze abgerechnet, seine Erklärung zum Römerbriefe.[1]) Mit den Worten: „*ἐν τῷ πνεύματί μου*“ (Röm. 1, 9.) hat der Apostel nicht die Person des Geistes, sondern die ihm verliehene Gnade gemeint. Mit „*εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*“ wollte er ausdrücken, daß er die vorausgehende Predigt des Petrus in Rom gutheiße und befestige. Kap. 2. V. 17. ist „*ἰδὲ* (andere Leseart für *εἰ δέ*) *σὺ ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ*“ nicht als Frage *(κατ' ἐρώτησιν)*, sondern als Behauptung *(κατὰ ἀπόφασιν)* zu verstehen und der Apostel meint nicht einen wirklichen oder Kryptojuden, sondern einen Judenchristen. Kap. 2. V. 29. bemerkt er, daß der Apostel Alles auf seinen Zweck bezieht, indem er sich vorsetzt zu beweisen, daß die Hellenen ebenso Übertreter des Naturgesetzes seien, wie die Juden gegen das natürliche und göttliche Gesetz gesündigt haben, und daß sie allesammt durchaus der Gnade bedürfen. Die Worte Kap. 3, 10 ff. hat Paulus nicht als prophetisches Zeugniß angeführt, sondern seinem Beweise accommodirt — wieder der oben gerügte Fehler. Zu Kap. 12. bemerkt er sehr treffend: *Ἐπειδὴ τοὺς δογματικοὺς (ὁ ἀπόστολος) συνεπέρανε λόγους, τῶν ἠθικῶν ἐντεῦθεν ἅπτεται κ. τ. λ.*

139. Polychronius theilt die Vorzüge seines Bruders Theodor, ohne die Fehler seines Stiles und seiner Auslegung zu besitzen. Sein Commentar zu Daniel läßt uns seine gründliche Kenntniß der Geschichte, der Grammatik und seine Methode deutlich erkennen. Er rechtfertigt bei streng historisch-grammatischer Erklärung die prohetischen Texte, wie Kap. 9, 25. mit einem Aufwande von Realkenntnissen, der Staunen erregt. Sein Stil nähert sich der Bestimmtheit und gedrungenen Kürze des Theodoret. Hier sollen einige Beispiele Platz haben. Wenn der Prophet Daniel[2]) seine Weissagung mit der Übersiedlung der Hebräer beginnt, so setzt er sich nicht als Zweck, die Einnahme Jerusalems zu erzählen; denn diese war durch die Weissagereden des Jeremias genugsam bekannt, sondern sie ist ihm nur der Ausgangspunkt und die Veranlassung seiner Unterweisung. Hievon mußte er vorerst Erwähnung thun, um die Lage, in der er sich befand, und die Ereignisse in Babylon zu beschreiben. Ganz richtig bemerkt er sodann weiter: Es gab zwei Könige Jojakim; der Eine hieß auch Jechonias (יהויכין), der Andere (יהויקים) auch Eliakim. „Nebukadnezar kam“ bezeichnet nicht die gänzliche Zerstörung der Stadt;

[1]) Comment. in ep. ad Rom. bei Mai, specileg. Roman. tom. IV. Rom. 1840. p. 500 sqq.

[2]) *οὐ τὴν ἅλωσιν τῆς πόλεως σκοπὸν ἔχων εἰπεῖν. κ. τ. λ.* Mai, script. vet. nova coll. tom. I. P. III. p. 1 sqq. Confer. tom. I. P. I. p. XXX sqq.

denn Jojakim zog, wie es scheint, nicht in die Gefangenschaft, sondern starb nach eilfjähriger Regierung, wie die Geschichte lehrt; weder die Stadt noch der Tempel hatte bis dahin Gewalt gelitten; erst unter Zedekias trat die vernichtende Katastrophe ein. Der Prophet sagt also nur, daß Jerusalem dem Könige von Babylon zinspflichtig war. Deßhalb heißt es auch vorher: „Er belagerte es“. Nach dieser trefflichen Erklärung des Vers 1. geht er zu Vers 2. über. Hier stehn die Worte: „Der Herr gab in seine Hand den König Jojakim“ statt „er wurde ihm unterthan“; daher folgt auch, daß nur ein Theil des Tempelgeräthes weggenommen wurde. „*Ἀπὸ τῶν πορθόμμιν*“ (מן הפרתמים) in Vers 4. gibt Josephus mit *ἀπὸ τῶν ἄλλων ἔθνων.* Einige haben *ἀπὸ τῶν ἐκλεκτῶν* interpretirt; im Hebräischen aber heißt es *ἀπὸ τῶν εὐγενῶν*, von den Edlen, Magnaten, eine Erklärung, die lexikalisch ganz richtig ist. In dieser Weise schreitet er von Vers zu Vers voran, indem er das Dunkle durch grammatische und historische Bemerkungen aufhellt, die alten Versionen, die Peschito und den hebräischen Text allegirt und überall den logischen Zusammenhang zwischen Vers und Abschnitt herstellt. Zu Kap. 3. V. 24—90. macht er die interessante kritische Bemerkung: „*Εἰδέναι δὲ δεῖ, ὡς οὗτος ὁ ὕμνος οὐ κεῖται ἐν τοῖς ἑβραικοῖς ἢ ἐν τοῖς συριακοῖς βιβλίοις.* Denn er soll auf das oben Erzählte hin von Einigen später verfaßt worden sein; deßhalb werde ich auch dessen Einzelerklärung übergehen und mich ausschließlich an die Erklärung der Schrift halten.“ Wir können bei diesem trefflichen Commentar nicht länger verweilen.

140. Bei Theodoret von Cyrus zeigt sich überall das Streben nach bündiger Kürze, nach durchsichtiger Klarheit und Vermeidung alles Überflüssigen. Diese seine Absicht spricht er in den Vorreden seiner Schriften vielfach aus.[1]) Auch verhehlt er in seiner Bescheidenheit nicht, daß er frühere Erklärungen und Commentare benütze und nicht den Anspruch auf Originalität mache. Will man aber deßhalb behaupten, er stehe hinter den früheren Exegeten der Schule weit zurück,[2]) so ist dieß wenigstens hinsichtlich der formellen Seite seiner exegetischen Schriften und deren Nutzbarkeit falsch. Denn hierin über-

---

[1]) *σπουδάσομεν δέ ὡς οἷόν τε φυγεῖν μὲν τοῦ λόγου τὸ μῆκος, σύντομον δέ προθεῖναι τοῖς βουλομένοις τὴν ὠφέλειαν.* Praef. in Psalm. l. c. tom. I. p. 604 et alib.

[2]) Wenn ihn Mai l. c. tom. VI. p. XVI. den Copisten des Theodor von Mopsuestia nennt (plagiarium), sed tamen neque acumine neque ubertate cum hoc comparandum, so scheint dieß zu viel behauptet. Denn die ubertas wollte dieser meiden, bei jenem aber ist sie eher *ταυτολογία*, wie Photius cod. 38. u. 77. seinen Stil kennzeichnet.

trifft er viele, ja alle seine Vorgänger. Er hat den Commentaren durch genaue Begrenzung der Erklärung, durch stetigen Fortschritt auf Grund des Textes, durch Vermeidung aller Abschweifungen zu moralischen und dogmatischen Reflexionen einen hohen Grad der Vollendung gegeben und sie durch einfache, klare, ebenmäßige Interpretation dem Gebrauche sehr dienlich gemacht. Möchten sie nur mehr und mehr genützt werden. Die Form der Homilien hat er ganz verlassen. Er ist von der volksthümlichen Belehrung zur Ausarbeitung wissenschaftlicher Erklärungsschriften vorangeschritten, in denen ein Jeder Aufschluß über das finden soll, was ihm gemäß seiner Berufsthätigkeit und mangelhaften Einsicht und Kenntniß dunkel und unerforschbar ist.[1]) Übrigens ist Theodoret keineswegs bloß Compilator. Er bringt vielfach selbständige Erklärungen und hat auch da, wo er sich auf seine Vorgänger stützt, überall sein Scherflein[2]) zur Erklärung beigetragen.

141. Im Streben nach gedrungener Kürze hat er bei Erklärung der historischen Bücher des A. T. Alles übergangen, was dem Leser alsobald klar ist, und darum bloß die dunklen Stellen in der Form von Fragen (*ἐρωτήσεις*) behandelt. „Warum hat Moses", fragt er in der ersten Quästion zur Genesis, „vor der Schöpfungsgeschichte nicht von Gott gehandelt?" Antwort: „Die hl. Schrift spricht nach Maßgabe der Fassungskraft ihrer Zöglinge und legt den Vollkommenen Vollkommenes, den Unvollkommenen aber die Anfangsgründe vor, wie sie ihrer Fassungskraft entsprechen. Als nun die Ägypter die sichtbare Schöpfung vergötterten, Israel aber im Verkehre mit ihnen zum Götzendienste verleitet wurde, da legte er ihnen nothgedrungen die Kenntniß der Schöpfung dar und belehrte sie über den Anfang ihres Daseins und über Gott den Weltschöpfer. Hiemit verband er zugleich die nothwendige Belehrung über Gottes Wesen und Eigenschaften, welcher als der Ewige und als der gütige Schöpfer dargestellt wird." Aus dieser ersten Quästion resultirt bereits die rationelle Methode unserer Schule und ihre Gewohnheit, überall den weisen Erziehungsplan Gottes in der Offenbarung und deren allmählige Entfaltung zu betonen. In ähnlicher Weise, nach Bedürfniß bald länger, bald kürzer, sind die 49 übrigen Fragen zur Genesis und jedesmal eine entsprechende Anzahl zu dreizehn weiteren Geschichtsbüchern des A. T. gegeben.[3])

---

[1]) Praef. in Dan. l. c. tom. II. p. 1053 u. 1055.

[2]) *εἰ δὲ καὶ τοῖς ἑτέρων ἐνθυμήμασί τις ἀκολουθεῖν ἡμᾶς φήσειε, καὶ οὕτως εὑρήσει τὸν δυνατὸν ἡμῖν ἔρανον συνδεισφέροντας.* Praef. in XII. proph. l. c. tom. II. p. 1306 sq.

[3]) Sie füllen bei Schulze den ersten Band p. 1—600.

142. Die Psalmen und Propheten,[1] welche unsere Schule als die schwierigsten Stücke der ganzen Schrift bezeichnet, hat Theodoret, wie zu erwarten stand, in fortlaufenden Expositionen und Commentaren erklärt. Bei all diesen Schriften schickt er eine einleitende Vorrede voraus,[2] worin er sich über die Veranlassung und die Methode der Auslegung, den Zweck, den Inhalt, die Zeit der Abfassung und die Auctorität dieser Schriften ausspricht. Die Psalmen erklärt er, weil sie am Meisten gebraucht, von den Mönchen Tag und Nacht gesungen, von ihren Zöglingen in Stadt und Land vorzüglich studirt und geübt und selbst von ungebildeten Laien vielfach im Munde geführt werden. Wie dem Chrysostomus, so ist auch ihm der ganze Psalter „die Prophetie des großen David".[3] Die Psalmüberschriften sind echt und fanden sich schon vor Esdras. Das in 39 Psalmen 71mal vorkommende *διάψαλμα* (סלה) faßt er sehr treffend als Bezeichnung für den Wechsel des Gesanges und der Instrumentalmusik. Die Deutung des Aquila für *ἀεί* weist er aus Mangel anderer Gewährsmänner zurück; auch die Erklärung vom Aufhören der Wirksamkeit des hl. Geistes und von einer Änderung der Weissagung findet er nicht annehmbar. Die Ordnung der Psalmen rührt nicht von David, sondern von Späteren her; sie sind nicht in historischer Folge geordnet. So handelt der 141. Psalm von Saul, der dritte von dem späteren Ereignisse der Flucht Davids vor Absalon.

Daß der erste Psalm keine Überschrift trägt, ist ein neuer Beweis, daß die vorhandenen Uberschriften nicht später beigesetzt sind. Wie nachher Christus seine Lehre mit den Seligpreisungen begann, so hat David sehr passend dem Psalter eine solche in Psalm 1. vorausgeschickt. Dieser ist gleichsam die Einleitung zu den übrigen Psalmen, indem er den Gerechten Heil und den Gottlosen Züchtigung verkündet und zum Studium des göttlichen Gesetzes auffordert. Der Psalm 2. weissagt Christi Leiden und Reich, die Berufung der Heiden und die Verwerfung der Juden. Den ersten und zweiten Vers hat Petrus Apostelgesch. 4, 25. selbst erklärt; dieß reicht für dessen Verständniß und messianische Bedeutung aus.[4] Der dritte Psalm wurde in bußfertiger Gesinnung verfaßt. Psalm 4. zeigt Gottes Vorsehung bei drückender

[1]) Die Psalmen sieh bei Schulze tom. I. p. 601—1586, die großen und kleinen Propheten und das hohe Lied tom. II. p. 1—1694.

[2]) *ἵνα μὴ διακόπτω τὴν ἑρμηνείαν.* l. c. tom. I. p. 608.

[3]) l. c. tom. I. p. 601 sqq. *οἶμαι δὲ αὐτὸν μὲν τὸν θεῖον Δαβὶδ τοὺς ψαλμοὺς εἰρηκέναι.* p. 608.

[4]) Also ganz anders als Theodor, der sich durch die Auctorität des N. T. nicht hindern ließ, diese Stellen accommodirt zu nennen.

Noth. Die nach Psalm 5. das Erbe erhält, ist die Kirche überhaupt, im Besonderen die Seele der Gerechten; denn diese heißen in den Evangelien und den Briefen Pauli Kinder Gottes und Erben. In dieser Weise fährt Theodoret fort, auf Grund des Textes und der Geschichte das Historische historisch, das Messianische messianisch zu interpretiren.

143. Die Weissagungen der Propheten [1]) erstrecken sich auf die Schicksale des Volkes Israel, die Berufung der Heiden und die Ankunft des Herrn. Besonders hochbegnadigt war Isaias, der über die Einzelnheiten vom Leben, Leiden, Triumphe und Reiche des Messias Aufschlüsse gibt und die Schicksale des Volkes Israel und der auswärtigen Völker genau beschreibt. „Gesicht, Vision" bedeutet die Vorauserkenntniß der Zukunft, welche der Prophet, durch Gottes Geist erleuchtet, wie gegenwärtig schaut. Das kranke Haupt im Kap. 1. V. 5. sind die Fürsten und Vornehmen, das sieche Herz die Lehrer und Priester des Volkes. Der Prophet beklagt deren Stumpfsinn. Obwohl der gottlose König Achaz (Kap. 7. V. 1. u. 14.) zu den Assyriern seine Zuflucht nahm, so leistete ihm Gott dennoch Hilfe. Isaias weissagt ihm, daß das Geschlecht Davids erhalten bleibe, bis der erwartete Heiland komme, dessen Name Emmanuel ist, d. h. Gott mit uns. Das dreißigste Jahr bei Ezechiel 1, 1.[2]) bezeichnet das Jahr der Gefangenschaft, wie sie seit 30 Jahren im Plane der göttlichen Vorsehung lag, obwohl sie damals, wo Ezechiel zu weissagen begann, noch nicht 30 Jahre währte. Die Ortsangabe im V. 3. zeigt, daß Gottes Fürsorge für sein Volk nicht bloß in Jerusalem, sondern auch in der Gefangenschaft walte. Der Fluß Chobar bedeutet im Voraus das Heil der Menschen, das ihnen durch die Wiedergeburt im Wasser zu Theil wird (allegorische Erklärung). Mit der Vision in Kap. 1. verkündet der Prophet dasselbe Strafgericht über Jerusalem, wie alldort Jeremias. Die auf dem Wagen im Feuergewölk erscheinende göttliche Majestät ist eine symbolische Darstellung der über Jerusalem dahinziehenden Rache Gottes, um die falschen Propheten Lügen zu strafen, die das Volk belehrten, Jerusalem werde nicht zerstört und die Gefangenschaft werde bald zu Ende sein. Mit den vier geheimnißvollen Wesen, welche den Wagen der göttlichen Majestät ziehen, bezeichnet der Prophet die Alles beherrschende göttliche Vorsehung und die Unterwürfigkeit aller Kreaturen und Gewalten unter den Weltschöpfer.

144. Ähnlich wie die Commentare in die genannten prophetischen Schriften sind seine Interpretationen zu den 14 Briefen Pauli

---

[1]) In Isaiam l. c. tom. II. p. 165 sqq.

[2]) In Ezech. l. c. tom. II. p. 677 sqq.

beschaffen. Auch hier begegnet uns durchweg die gerühmte Kürze, Klarheit und Eleganz in treuer Entwicklung des historischen Wortsinnes. Er schließt sich eng an den Text des Apostels an, bringt in die schwierigsten Stellen Licht und Zusammenhang und zieht den Leser unvermerkt in den Ideenkreis und Gedankengang des Apostels hinein. Auch hier schickt er eine Inhaltsangabe nebst Bezeichnung der Veranlassung und des Zweckes und der Situation der Abfassung voraus. In einer allgemeinen Vorrede zu den 14 paulinischen Briefen rechtfertigt er sein Unternehmen, sie zu interpretiren, und gibt ihre chronologische Reihenfolge nebst Zeit und Ort der Abfassung nach den in den Briefen selbst vorkommenden Anhaltspunkten an. Sehr richtig bemerkt er, daß unsere Anordnung und Reihenfolge der Briefe ebensowenig von Paulus herrühre, als von David die der Psalmen. Seine chronologische Aufzählung der Briefe stimmt mit unsern besten späteren Forschungen in der Hauptsache überein. Der Brief an die Römer steht, wie er meint, voraus, nicht sowohl wegen des Ansehens der Stadt Rom als deßhalb, weil er so lehrreich und gehaltvoll an Dogmen ist. Im ersten Briefe an die Corinther zeigte der Apostel [1]) gegen die Ungläubigen, daß das Kreuz denen, die verloren gehen, Thorheit, denen, die das Heil finden, Gottes Kraft ist. Im Römerbriefe lehrt er, daß diese Heilsverkündigung nothwendig und den Heiden und Juden gleich nützlich sei. Zu Römerbriefe 9, 17. sagt er (unter V. 23 u. 24.) bezüglich der Verhärtung des Pharao: „Nicht Gott ist der Schöpfer seiner Bosheit; denn er zeigte seine Langmuth fortwährend. Pharao aber sah diese Langmuth als Schwäche an und vermehrte hiedurch seinen eigenen Trotz." Zu Kap. 9. V. 30: *Ἴσθε, φησὶν (ἀπόστολος), ὡς ἡ πίστις αἰτία τοῖς ἔθνεσι τῶν ἀγαθῶν.*

Doch wir müssen abbrechen. Denn diese Erklärungen sind zu inhaltreich, als daß sie sich im Excerpt geben ließen, ohne einen Commentar über diese Commentare zu schreiben. Auch glauben wir unseren Zweck erreicht und den Charakter der Antiochenischen Schrifterklärung genugsam nachgewiesen zu haben. Die schlichte Erklärungsart des Jakob von Nisibis und die Exegese Ephräm des Syrers, dessen Methode mit der Antiochenischen übereinstimmt, müssen wir als zu weit führend übergehen. [2])

Wir kommen nun zur parallelen Betrachtung der Ant. Exegese.

---

[1]) Praef. in ep. ad Roman.

[2]) Für Jakob verweisen wir auf Galandi, bibl. vet. patr. tom V., für Ephräm auf Wisem., horae syr. u. Lengerke, de Ephraemi Syri arte hermen.

III. Theil.

Relative Betrachtung und historischer Einfluß der Antiochenischen Exegese.

I. Abschnitt.

Relative Betrachtung der Antiochenischen Exegese.

I. Kapitel.

Die älteste christliche, die Alexandrinische und Antiochenische Exegese.

145. Höher noch steigt das Verdienst der Antiochenischen Schule, wenn wir ihre Exegese im Verhältniß zu den früheren und gleichzeitigen Leistungen auf diesem Gebiete betrachten. Sie vermied nicht bloß selbst das Übermaß der Allegorien, sondern trat auch in einen gewaltigen Antagonismus gegen die allegorisch-mystische Interpretation der hl. Schrift, wie sie überhaupt und in der Alexandrinischen Schule insbesondere im Gebrauch war, wo sie ihren grellsten Ausdruck in Origenes fand. Unsere Schule brachte es durch sorgfältige und gelungene Erforschung des historisch-grammatischen Schriftsinnes, durch Widerlegung der willkürlichen allegorischen Erklärungen und durch Bloßstellung ihrer Nachtheile allmählig dahin, daß der Einfluß der Alexandrinischen Schule und der origenistischen Methode geschwächt, allegorische Deutungen mehr und mehr gemieden, der Wortsinn mit den Hilfsmitteln der historisch-grammatischen Methode allge-

meiner erforscht und in der griechischen und lateinischen Kirche der wissenschaftlichen Exegese Bahn gebrochen wurde.

146. In dem ersten Jahrhunderte der christlichen Aera konnte von einer Wissenschaft der Exegese nicht die Rede sein. Die hl. Schriften des N. T. waren noch nicht allgemein verbreitet, die Worte der Apostel tönten in Aller Herzen wieder, und die beseligende Kraft der Heilslehre beherrschte den ganzen Menschen. Die Apostel lehrten nach der Weise ihres göttlichen Meisters; ihre unmittelbaren Nachfolger bewahrten, überlieferten und befestigten die ihnen anvertraute Lehre. Der Eindruck des Übernatürlichen waltete vor und ließ der Reflexion des kalten, nüchternen Verstandes keinen Raum. Aber schon im zweiten Jahrhunderte machte sich mit dem Erwachen des Gnosticismus das Bedürfniß der exegetischen Behandlung der hl. Schriften geltend.[1]) In diese Zeit fallen auch die Anfänge der Antiochenischen Schule und Schriftauslegung, durch welche sie nachmals so große Bedeutung erlangte. Doch war die Scheidung ihrer Methode von der ziemlich allgemein herrschenden allegorisch-mystischen Erklärungsart im zweiten und dritten Jahrhunderte noch keine so strenge wie in dem folgenden Säkulum, wo unsere Schule den Culminationspunkt ihrer Blüthe erreichte. Denn die allegorisirende Auslegung, welche überall in der Schrift Christum und die übernatürlichen Güter seines Reiches zu erblicken geneigt ist, war nicht die Folge blinder Nachahmung der neuplatonischen und philonischen Interpretationsweise, wie von jenen behauptet wird, welche die Berechtigung alles typisch-mystischen Sinnes leugnen und die von der Kirche gerügte und nachmals verworfene Methode des Origenes fälschlich mit der kirchlichen Schriftauslegung indentifiziren. Vielmehr ist der typische Sinn gewisser Stellen des A. T. durch ihre Erklärung im N. T. gerechtfertigt. Andererseits sprechen sich selbst diejenigen Väter, welche der Allegorie-zugethan waren, im Principe auf das Bestimmteste für den Litteralsinn aus.[2])

147. Wenn nun aber die Väter der drei ersten Jahrhunderte ihre Principien in der Praxis weniger ausprägten und der Allegorie mehr zugethan waren, so geschah dieß aus

---

[1]) Sieh Hug, Einltg. I. Thl. S. 46 ff. Redepenning, Orig. I. Bch. S. 297. u. Rosenmüller, hist. interpr. vielfach.

[2]) Constit. apost. lib. II. cap. 5: *ἐπιμελοῦ οὖν τοῦ λόγου, ἐπίσκοπε, ἵνα ᾖ δυνατόν σοι πάντα κατὰ λέξιν ἑρμηνεύειν.* — Justin sagt im Dialog mit dem Juden Tryphon, daß Manches im A. T. durch Handlungen weissagend ausgedrückt sei, Manches durch Worte. Irenäus tadelt adv. haeres. lib. I. n. 6. die willkürlich allegorische Auslegung der Gnostiker.

wichtigen Gründen. In dem Einflusse des Origenes, der für seine und die folgende Zeit sehr bedeutend war, ist nicht die einzige und Hauptursache für diese Erscheinung zu suchen. Die Gründe liegen tiefer und reichen weiter zurück. Die allegorisch-mystische Erklärung war durch die Arcandisciplin der Kirche geboten und erwies sich zur Erbauung der Gläubigen sehr nützlich. Hingegen war die historisch-grammatische Auslegung in der ersten Zeit, wo das Schriftwort klar war, und der in ihm wehende Geist in jeder Brust lebte, kein Bedürfniß. Die charismatische Begabung, die Nähe der apostolischen Überlieferung, das Christo verbundene und zum Martyrthum bereitwillige Leben der Gläubigen machten sie entbehrlich. Die Allegorie und Mystik aber war nicht bloß für die Eingeweihten nützlich, sondern auch zur Bekämpfung der Gegner sehr förderlich, ja nothwendig. Die Juden, Neuplatoniker und Gnostiker verlangten sie und sahen darin hohe Kunst und Gelehrsamkeit.[1]) Gegen die grobsinnliche Auffassung des Schrifttextes durch die Anthropomorphiten und die sinnlich-wörtliche Auslegung der Apokalypse durch die Chiliasten war die uneigentliche, tropische Bedeutung vieler Worte, der wahre Sinn der Allegorien und Parabeln und die geistige Auffassung des Textes gerade deßhalb geltend zu machen, um den darin verborgen liegenden Sinn als den Wortsinn zu eruiren und festzuhalten. So lag es nah, im Kampfe gegen jene Irrlehrer noch weiter zu gehen und Bilder und figürliche Ausdrücke zu finden, wo solche nicht waren oder nicht in dieser Ausdehnung und Bedeutung gefunden werden konnten. Im dritten Jahrhunderte und in der Folgezeit, wo die Dringlichkeit der historisch-grammatischen Methode und die Nützlichkeit des Wortsinnes allgemeiner anerkannt wurde, war seine Erforschung bedeutend erschwert, ja beim Mangel an den wissenschaftlichen Hilfsmitteln oft unmöglich. So sah man sich oftmals genöthigt, zur Allegorie zu flüchten, wo sich eine grammatische und geschichtliche Auskunft nicht bot, und sich dem Ansehen des gelehrten Origenes anzuschließen, welcher die ersten Vorarbeiten für eine wissenschaftliche Exegese auf Grund der Geschichte und Grammatik geliefert hatte. Doch war dieß auch für ein so großes Talent keine leichte Aufgabe. Zeit und Ort der biblischen Ereignisse lagen in der Ferne. Origenes konnte sich von dem Einflusse seines Bildungsganges in der neuplatonischen Schule und der in Alexandria bei Juden und Hellenen heimischen allegorischen Methode nicht frei machen. Seine lebhafte Phantasie riß ihn oft zum Übermaße und Extreme fort. Dem

---

[1]) Celsus räumt dieses Lob manchen Christen ein. Orig. adv. Cels. De la Rue t. I. p. 346.

Mangel an Vorarbeiten konnte die Kraft Eines Mannes nicht abhelfen. Hatte er, mit Unterricht und litterarischen Arbeiten überbürdet, für eingehende Forschung nach dem Litteralsinne nicht Zeit und Muße, so war dieses noch weniger den Kirchenlehrern und Bischöfen bei ihren ausgedehnten praktischen Berufsgeschäften vergönnt.[1]) Dieß Alles mag der allegorischen Methode der Schrifterklärung überhaupt und den Fehlern des Origenes insbesondere zur Erklärung und Entschuldigung dienen. Da nun aber die Antiochenische Schule bei so bewandten Verhältnissen dennoch gegen die excessive Allegorie ankämpfte und selbst Mittel und Wege fand, mit Hintansetzung subjektiver Meinungen den ursprünglichen Sinn des Schrifttextes ebenso richtig als klar mit allen grammatischen und historischen Hilfsmitteln nach bestimmten Regeln ans Licht zu stellen: so nehmen wir die besprochenen Schwierigkeiten, welche dem Gedeihen der wissenschaftlichen Exegese im Wege standen, als ebensoviele Beweise für das unbestreitbare Verdienst unserer Schule auf dem exegetischen Gebiete in Anspruch.

148. Bevor wir die Eigenthümlichkeiten und Vorzüge unserer Schule im Vergleiche zur Alexandrinischen Geistesrichtung und der Hermeneutik und Exegetik des Origenes näher betrachten, müssen wir in Kürze der Verdienste der Alexandrinischen Schule gedenken, um uns bei der folgenden Abhandlung gegen den Vorwurf der Parteinahme für die Antiochenische Schule zu schützen.

Die Verdienste der Alexandrinischen Schule, von der wir im I. Theile dieser Abhandlung bereits gesprochen haben,[2]) sind allgemein anerkannt. Die Alexandriner legten den Grund zur wissenschaftlichen Betreibung der Theologie, strebten die Aussöhnung des Christenthums mit der griechischen Philosophie, welche damals dem Synkretismus huldigte, an und fanden das Fundament und den Gipfelpunkt der wahren Gnosis in der geoffenbarten christlichen Wahrheit. Sie hielten an der Erhabenheit der letzteren fest, ohne jedoch eine feindselige Stellung gegen die hellenische Wissenschaft, wie Tatian und Tertullian nicht zum Frommen der Sache des Christenthums thaten, einzunehmen. Sie accommodirten sich vielmehr in der Form möglichst an die in Alexandrien herrschende Gelehrsamkeit, den Neuplatonismus und die jüdisch-philonische Gnosis, um Alle für Christus zu gewinnen, zwischen Pistis und Gnosis zu vermitteln und Christen-

---

[1]) August., retract. lib. I. cap. 18; de doctr. christ. lib. II. cap. 11—13.
[2]) Sieh I. Thl. S. 11—14. u. S. 21 – 27.

thum, Hellenismus und Gnosticismus zu versöhnen. Die Alexandrinischen Väter waren zugleich die eifrigsten Streiter der Kirche gegen die emporkeimenden zahlreichen Sekten, besonders die Parteiungen der Antitrinitarier. Die Fülle ihrer Gedanken, die Erhabenheit ihrer Ideen, welche der Ekstase oft nahe kommt, ihre innige Begeisterung für Christus und die Kirche verdient Bewunderung und erhebt den Leser zur Betrachtung der übernatürlichen und himmlischen Dinge.

149. Nicht minder groß sind ihre Verdienste um die Exegese. Hier ragt unter allen Origenes hervor. Er hat das Verdienst, die ersten kritisch-exegetischen Werke in großem Maßstabe verfaßt, durch Ansammlung von Hilfsmitteln und Herstellung von Vorarbeiten den wissenschaftlichen Betrieb der Schriftauslegung und Textkritik ermöglicht und zuerst ein, wenn auch mißlungenes, System über die Arten und Formen des Schriftsinnes aufgestellt zu haben. Die Leistungen in diesem Fache während des dritten Jahrhunderts waren theils sein selbsteigenes Werk, theils durch seine Arbeiten veranlaßt und befördert. Selbst die Antiochenische Schule hat dem Origenes viel zu danken.[1]) Seine kritischen Werke sind vornehmlich die Tetrapla und Hexapla, das schönste Denkmal seiner bewunderungswürdigen Ausdauer und Sorgfalt, worin er die Septuaginta von eingeschlichenen Fehlern reinigte, ihr Ansehn gegen Ungläubige und Häretiker schützte, ihren Gebrauch erleichterte und durch Zusammenstellung ihres Textes mit dem hebräischen Grundtexte und mit den Versionen des Aquila, Symmachus und Theodotion eine Art Lexikon für den Exegeten schuf. Sein Zweck hiebei war zunächst ein apologetisch-polemischer.[2]) Seine exegetischen Werke waren theils vollständige Erklärungen ganzer Bücher (*τόμοι*), theils Erläuterungen schwieriger Stellen und Wörter (*σημειώσεις*). Jene seine Commentare erstreckten sich nach Epiphanius auf das ganze A. und N. T. Außerdem schrieb er eine Erklärung der Eigennamen des N. T. und der hebräischen Maß- und Gewichtsnamen. Die Mehrzahl seiner Homilien, aus denen seine Interpretationsmethode ersichtlich ist, haben uns Hieronymus und Rufin erhalten. Obwohl er mehr der Allegorie nachhängt, hat er doch nicht selten gelungene Erklärungen des Wortsinnes, und bleibt das von ihm gesammelte Material immerhin eine Fundgrube für den Exegeten.

150. Origenes hat das Verdienst, den allegorisch-mystischen

---

[1]) Sieh hierüber im I. Thl. dieser Schrift Num. 63.

[2]) Über diese Streitfrage und sein Verdienst um die Textkritik vergleiche Redepenning, Orig. Th. II. S. 168 ff. u. De la Rue, opp. Orig. tom. I. p. 17.

Sinn gegen Celsus gerechtfertigt zu haben. Er zeigt, daß dieser nicht eine menschliche Dichtung ist und nichts mit den Allegorien der Gegner gemein hat, welche lang nach Entstehung ihrer Mythen gebildet wurden, um die Ehre ihrer Götter zu fördern. Andererseits hielt er gegen die phantastischen Spekulationen der Gnostiker, welche die christliche Offenbarung willkürlich umdeuteten und als historische Thatsache in Frage stellten, im Principe den historisch-grammatischen Sinn aufrecht. Nur Schade, daß er sich ihnen nicht selten bei seinen Auslegungen zu viel accommodirte und im Kampfe gegen die grobsinnliche Auffassung der Chiliasten und Anthropomorphiten in das entgegengesetzte Extrem idealistischer Deutungen verfiel. Origenes war Einer jener lebhaften und zügellosen Geister, welche für ihre eigenthümliche Richtung keine Schranke und im Kampfe keine Mäßigung kennen. Daher seine fehlerhaften hermeneutischen Grundsätze und seine subjektivistischen Deutungen des Schrifttextes, welche in der Ant. Schule heftigen Tadel fanden.

151. Alexandria und Antiochia waren die zwei Hauptstädte des Orients, in welchen sich die klassischen Studien und die christliche Wissenschaft am Glänzendsten entfaltet haben. In beiden Städten bestanden neben den heidnischen Schulen christliche Unterrichtskreise, in welchen die Jünglinge nach dem gehörigen Vorunterrichte in den Profanwissenschaften in das Studium der hl. Schriften eingeführt wurden. Aber wie in der Profanwissenschaft, so prägte sich auch in der christlichen Lehrweise und in der Schrifterklärung ihre verschiedene Geistesrichtung und Methode aus. In Alexandrien war das Moment des Unaussprechlichen und Übersinnlichen vorwiegend; in Antiochien wurde das Vernunftgemäße und Anthropologische in den Dogmen des Christenthums betont. Dort herrschte die spekulativ-mystische Geistesrichtung und der Idealismus vor; hier die logisch-reflektirende Verstandesrichtung und der Realismus. Demgemäß war die Schriftauslegung in Antiochien historisch-grammatisch,[1]) in Alexandrien allegorisch-mystisch. In beiden Schulen waren grammatische und historische Wissenschaften heimisch. In Antiochien wurden diese Hilfsmittel redlich verwerthet, um den im Texte liegenden und von den inspirirten Verfassern beabsichtigten (d. i. den historisch-grammatischen) Sinn zu entwickeln, durch logische Gedankenverknüpfung zu beleuchten und zu rechtfertigen und dann auf Geist und Herz der Zuhörer wirken zu lassen; die Alexandriner verschmähten jene Funktionen nicht; aber der Wortsinn war ihnen nicht

[1]) Sieh die Entwicklungsmomente der Ant. Exegese. I. Thl. Num. 58—68.

das Höchste. Sie setzten darum die grammatisch-historischen Untersuchungen zur Eruirung des Litteralsinnes nur als Vorbedingungen von untergeordneter Bedeutung voraus, um an den Buchstaben, an das Wort, an den Satz ihre idealen Gedanken zu knüpfen und gelegentlich zu entwickeln. Sie richteten ihr Augenmerk auf das Ganze des Christenthums, auf die Idee, während die Antiochener auf das Einzelne und den Ausdruck der Schrift sahen, um vom Worte zum Gedanken emporzusteigen. Bei diesen war die Exegese darum mehr die Darlegung des objektiven Schriftgedankens, bei den Alexandrinern oft nur der subjektive Ausdruck der ihnen vorschwebenden Ideen. Diese betrachteten Wort und Satz als Bild göttlich erhabener Lehren und vernachlässigten vielfach den historischen Inhalt des Textes; die Antiochener fanden Zeitliches und Übernatürliches, wo es nach den Regeln der Grammatik und Logik im Worte und Zusammenhange liegt. Wollten die Alexandriner das Menschliche und Historische verkennen und nur Erhabenes und Gotteswürdiges in der Schrift finden, so zeigten sie oftmals durch künstliche Erklärungen die Beschränktheit der menschlichen Einsicht und würdigten das Gotteswort, ohne es zu wollen, zum Menschenwort herab (Origenes). In Antiochien aber verfielen einzelne Lehrer durch zu ängstliches Haften am Wortlaut und durch Pressen des Ausdrucks auf seichte und falsche Erklärungen (Arius) oder zogen das messianisch Prophetische zum historisch Menschlichen herab (Theodor). Sahen diese manchmal zu wenig im Texte, so waren jene geneigt, zu viel darin zu finden, und so kamen beide Extreme in der subjektiven Willkür der Erklärung zusammen.

II. Kapitel.

Gegensatz und Kampf der Antiochenischen Schule gegen die Origenistische Methode.

152. Gehen wir näher auf die Hermeneutik, Bibliologie und Exegese des Origenes ein, so können wir vorerst nicht leugnen, daß er oftmals Tadel erfuhr, wo er keinen verdiente. Namentlich in folgenden Punkten findet er sich in Übereinstimmung mit den Grundsätzen unserer Schule und der katholischen Kirche: 1) Es ist in der hl. Schrift des A. T. nebst dem Litteralsinn ein typischer Sinn enthalten, den man auch den geheimen, mystischen, allegorischen nennt. Dieser stützt sich auf das Ansehen des N. T. 2) Dieser Sinn ist verdeckt und schwer zu verstehn. 3) Die hl. Schrift ist dunkel und enthält geheimnißvolle Lehren. 4) Die Auffassung bildlicher Worte

in der eigentlichen Bedeutung ist falsch.[1]) 5) Manche Stellen und Erzählungen der hl. Schrift sind, wenn sie nicht richtig verstanden werden, den Sitten gefährlich und Gottes unwürdig. Dergleichen Dinge können aber in der hl. Schrift nicht enthalten sein. 5) Zur richtigen Erforschung des Schriftsinnes bedarf es des Gebetes, der höheren Erleuchtung und eines gottverbundenen Lebens. — Hiegegen dehnte er den Inspirationsbegriff und die Typologie zu weit aus, verkannte den Unterschied der beiden Testamente, verwarf den Litteralsinn vieler Schriftstellen ganz und nahm statt dessen bloß den mystischen an, der sich doch nur auf jenen stützen kann.

153. Um jedoch diese und ähnliche Verirrungen des Origenes zu begreifen, ist es nothwendig, die Hermeneutik des Philo in ihren Grundzügen kennen zu lernen. Philo statuirte eine absolute Kluft zwischen Gott und der Welt. Die Aufgabe des Logos war es, durch die Offenbarung die Verbindung der materiellen Welt mit der Geisterwelt herzustellen, so daß der verständige Mensch *(νοητός)* das Göttliche, das ihm erschlossen wird, verstehen kann. Über dieser unvollkommnen Welt gibt es ein Lichtreich, wo die Wahrheit unverhüllt geschaut wird. Nur für den fleischlichen Menschen, welchem das Verständniß für das Übersinnliche noch nicht aufgegangen ist, hat das Geschichtliche und die äußere Kultform in der Religion Werth und Bedeutung. Für den geistig Reifen aber ist die Geschichte und äußere Religionsübung nur ein Schattenbild *(σκιά)*, ein Nichts; die höhere Wahrheit allein hat wahren Werth, sie ist das Reelle *(σῶμα)*. Dem Vollkommnen steht es daher zu, das Verborgene zu erforschen. Das Geschichtliche hat nur vorübergehende Bedeutung. Die sichtbare Welt, das Abbild der unsichtbaren, geistigen Welt entspricht dieser als ihrem Urbilde ganz genau. Was daher im A. T. von den Dingen dieser Welt gesagt ist, bezieht sich Alles als Schattenbild auf die Urbilder der geistigen Welt. Diese höhere Bedeutung ist das Wesentliche; die Geschichte und der Buchstabe sind im Grunde werthlos.

154. Der Theosophie Philo's sieht die Theorie des Origenes überaus ähnlich. Er geht im tiefsten Bewußtsein, daß die hl. Schrift göttliche Offenbarung ist, an ihre Auslegung und findet darin ein unergründliches Meer von Geheimnissen.[2]) Durch

---

[1]) Ohne Zweifel hat Origenes an vielen Stellen nichts anderes behaupten wollen, wenn er sagte, der Buchstabe enthalte oftmals Falsches.

[2]) Immensum divinae sapientiae thesaurum continet . ., cujus exiguam tantum partem mentes corporibus conclusae sibi comparare possunt. Orig. de princip. IV. 9. 10.

alle ihre Theile ist die Fülle der göttlichen Majestät ergossen und die Weisheit Gottes, die sich darin offenbart, erstreckt sich bis in den zufälligen Buchstaben. Diesem ist ebenso wie den Gestirnen das Siegel der göttlichen Weisheit eingeprägt. [1]) Ueber schwierige Stellen und Enantiophanien, welche sich ihm bei Vergleichung der Evangelien ergaben, setzte er sich ohne triftige Lösung durch allegorische Deutungen hinweg. Die Antiochener hingegen hielten den Begriff der Inspiration im strikten Sinne fest, ohne sie jedoch zu weit auszudehnen und die Eigenheiten des menschlichen Verfassers in der Form der Darstellung zu leugnen und zu verkennen. [2]) Für Enantiophanien gaben sie die hinreichende Lösung, ohne zur Rechtfertigung der scheinbaren Widersprüche zur Allegorie zu flüchten. „Ja gerade sie sind, wie Chrysostomus sagt, der größte Beweis für die Wahrheit der Evangelien. Denn wenn Alles bis auf Zeit und Ort und Ausdruck genau übereingestimmt hätte, würden alle Feinde des Glaubens gedacht haben, die Evangelisten hätten in Folge menschlicher Verabredung geschrieben, während diese Einstimmigkeit die Folge ihrer Einfalt ist. Die scheinbare Verschiedenheit in geringen Dingen aber benimmt ihnen allen Verdacht und rechtfertigt den Charakter der Verfasser glänzend. Was sie von verschiedenen Zeiten und Örtlichkeiten anführen, das beeinträchtigt die Wahrheit der Erzählung keineswegs; in wichtigen Dingen aber, die Glauben und Sitten berühren, findet sich nirgends bei einem eine kleine Verschiedenheit.“ [3])

155. Die gnostischen Irrlehrer leugneten die Einheit des A. und N. T. Dem Demiurgen schrieben sie das A. T. zu, in welchem sich der gute Gott nicht geoffenbart habe; dessen ausschließliches Werk sei das N. T. Im Gegensatz gegen diese Irrthümer hob die Antiochenische Schule die Urheberschaft der beiden Testamente durch den Einen Gott, Schöpfer und Geist und ihre Einheit auf das Bestimmteste hervor, ohne jedoch ihren graduellen Unterschied und die Erhabenheit des N. über das A. T. zu verkennen. „Daß sich Christus von Johannes dem Propheten taufen ließ, wies auf das A. T. hin, die Herabkunft des hl. Geistes aber deutete das N. T. an. Und wie wenn Jemand in der Mitte stehend mit ausgestreckten Händen zwei

---

[1]) Sieh Redepenning, Orig. I. Thl. 259 ff.

[2]) Sieh oben Inspirationsbegriff unserer Schule. Wo wir künftig keine Citation geben, setzen wir diese als schon gegeben und bekannt voraus.

[3]) *αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο (πολλαχοῦ αὐτοὺς διαφονοῦντας ἐλέγχεσθαι) μέγιστον δεῖγμα τῆς ἀληθείας ἐστίν. κ. τ. λ.* Chrys. in Matth. hom. 1. l. c. tom. VII. p. 5 u. 6.

Andere, die getrennt sind, erfaßt und verbindet, so that auch Christus, indem er das A. T. mit dem neuen, die göttliche Natur mit der menschlichen, das Seinige mit dem Unserigen verband." [1]) „Moses war nur das Vorbild, Christus ist die Wahrheit. Jener führte in das Land der Verheißung, dieser zum Himmel und zu den himmlischen Gütern." [2]) Origenes hingegen verfiel in das entgegengesetzte Extrem jener gnostischen Irrlehren. Von der Behauptung der Einheit ließ er sich bis zur Annahme einer völligen Einerleiheit der beiden Testamente fortreißen und bestärkte seine Gegner im Irrthume, anstatt sie zu widerlegen. Auch die Frommen des A. B., behauptete er, sind durch Christus und den hl. Geist geleitet, zum Schauen der Wahrheit gelangt. Derselbe Christus, welcher uns die göttlichen Geheimnisse eröffnet, machte sie auch ihnen kund. Mit Anführung der Stelle Psalm 81, V. 6.: „Götter seid ihr und Söhne des Allerhöchsten Alle" bemerkt er, daß, wenn in frevelhafter Weise Einem der beiden Testamente der Vorzug gegeben werden sollte, er sich unbedenklich für das A. T. entscheiden würde, weil sich darin die Liebe Gottes herrlicher als im neuen kundgebe. [3]) An anderen Stellen freilich, wo er nicht gegen den Dualismus der Gnostiker stritt, gestand er die Priorität des N. T. zu.

156. Schlossen die Juden, daß das A. T. die Wahrheit biete, da ja auch die Christen daran festhielten, so setzte ihnen Origenes seine allegorischen Erklärungen entgegen und trug den Inhalt des N. in das A. T. hinein. Die Antiochener hingegen betonten die ethische und pädagogische Bedeutung des A. T., die Unvollkommenheit seines Inhaltes, die Herablassung Gottes zu den sinnlichen Juden, die absichtliche Verhüllung der messianischen Weissagungen und stellten ihnen deren einzig richtige Bedeutung im Litteral- oder typischen Sinne entgegen, waren aber weit entfernt, der geschichtlichen Erzählung jenen höheren Sinn unterzulegen. Sie hielten es für durchaus nothwendig, nur solche Weissagungen auf Christus zu beziehen, die wirklich von ihm gelten, und die Typen nach Maßgabe des N. T. zuzulassen. Denn sie weiter ausdehnen und ohne Ziel und Maß gebrauchen, führe die größten Nachtheile für die Sache der Religion herbei und nehme

---

[1]) *τὴν παλαιὰν τῇ καινῇ συνάπτων κ. τ. λ.* Ib. p. 22.

[2]) Chrys. ib. p. 23. Theodt. quaest. I. in Gen. l. c. u. oben Num. 97. 98.

[3]) Die Belegstellen für die folgenden Lehren und Principien des Origenes, die wir hier nicht citiren können, sieh bei De la Rue, Orig. opp. Paris 1733. tom. II. p. II sqq. und bei Léonard, traité du sens litt. et myst. und Redepenning a. a. O.

auch den wahren Beweisstellen alle Kraft.[1]) Diese Exposition, wie wir sie oben bei Chrysostomus, Theodoret und Isidor von Pelusium des Näheren kennen gelernt, ist ohne Zweifel gegen Origenes und seine blinden Nacheiferer gerichtet gewesen. Denn dieser betrachtete das ganze A. T. als eine fortgesetzte Weissagung auf Christus, deutete den historischen Sinn oftmals mit Verwerfung des Litteralsinnes allegorisch und sah alle Personen und Ereignisse als Typen der neutestamentlichen Zustände an. Ja hiemit nicht zufrieden, faßte er auch die Verhältnisse und Güter des N. T. als Typen von höheren Zuständen auf, so daß er also im A. T. Typen von Typen fand, die eine doppelte Erfüllung haben, im Diesseits und Jenseits. Denn Alles, was die hl. Schriften erzählen, ist ein Spiegelbild der oberen Welt.[2]) So ist die jüdische Paschafeier nicht bloß ein Vorbild des hl. Altarsakramentes, sondern auch jenes beseligenden Ostermahles, welches im Himmel von unzähligen Engeln gefeiert wird. Ja nicht bloß für den Himmel und die Engel, selbst für die Hölle und die Verworfenen sah er im A. T. Vorbilder.[3]) Diese maßlose Typik mußte natürlich den wahren Typen alle Beweiskraft rauben, und unsere Lehrer hatten Recht, wenn sie sagten, ein solches Verfahren sei eine Verzerrung der Schrift, arbeite den Juden, Heiden und Häretikern in die Hände und würdige die Schrifterklärung zur Träumerei und Mythologie herab.

157. Wir heben aus dem Systeme des Origenes über den Schriftsinn und seine Geltung folgende Sätze hervor: 1) Der Sinn der hl. Schrift ist dreifach, der buchstäbliche, der moralische und der mystische, den man auch den figürlichen oder geistigen nennt. 2) Manche Stellen haben bloß den Litteralsinn, manche bloß den moralischen, manche bloß den mystischen; andere haben den Litteral- und mystischen Sinn zugleich. 3) Im Allgemeinen reicht der Litteralsinn zur Unterweisung

---

[1]) *τοὺς πᾶσαν τὴν παλαίαν εἰς αὐτὸν μεταφέρειν πειρωμένους οὐκ ἔξω αἰτίας τίθημι, ἅτε δὴ ἐν τῇ καθ' ἡμῶν μάχῃ τρόπον τινὰ τοῖς διαδίκοις συμπράττοντας. Τῷ γὰρ ἐλέγχεσθαι παρ' ἐκείνων περὶ αὐτοῦ μὴ εἰρημένα εἰς αὐτὸν ἕλκειν ἐκβιαζόμενοι, τούτων κἂν τοῖς περὶ αὐτοῦ ἀληθῶς καὶ διαρρήδην εἰρημένοις ὑπόνοιαν τίκτουσιν.* Isid. Pel. lib. III. ep. 339.

[2]) Hom. 13. in Luc. In Joan. 10. Redep. I. S. 288.

[3]) Puto enim, quia sicut quaedam nomina vel gentium vel principum in scripturis posita videmus, quae absque dubitatione ad malos angelos et ad virtutes contrarias referantur, sicut verbi gratia Pharao, Rex Aegypti, Nabuchodonosor Babylonius et Assyrius: ita etiam ea, quae de sanctis viris et gente religiosa scribuntur, ad sanctos angelos et ad benignas debemus referre virtutes. Hom. 11. in Num.

und Erbauung schlichter Leute hin. 4) Übrigens gibt der Buchstabe Veranlassung zu einer Menge Irrthümer; denn er enthält oft Falsches, Widersprechendes und Unmögliches. 5) Zur Erkenntniß des mystischen Sinnes können folgende drei Regeln dienen: a) Was in der hl. Schrift als Befehl, Vorschrift, Zeugniß und Gericht ausgedrückt ist (Moralgesetz), ist wörtlich zu nehmen und bedarf nicht der Allegorie; was aber die Form des Gesetzes hat (Ceremonialgesetz), ist allegorisch zu erklären. b) Wenn in der hl. Schrift von Jerusalem, Ägypten, Babylon, Tyrus und Sidon u. dgl. die Rede ist, so ist dieß auf die entsprechenden himmlischen Wohnungen zu beziehen. c) Wenn der buchstäbliche Sinn Falsches, Unnützes, Unmögliches, Widersprechendes, Gottes Unwürdiges enthält, ist der allegorische Sinn anzunehmen. Wir betrachten diese Sätze etwas näher und fügen Erklärungen und Regeln unserer Schule zu ihrer Widerlegung bei.

158. Die Dreitheilung des gesammten Schriftsinnes nach der Trichotomie des Plato in den Litteralsinn (*σῶμα*), moralischen (*ψυχή*) und geistigen (*πνεῦμα*) ist willkürlich, beruht auf keinem objektiven Grunde und hat nachtheilige Folgen, wie das Beispiel des Origenes zeigt. Bot der Wortsinn Schwierigkeit, so gab er eine moralische oder mystische Auslegung, ohne zu beachten, daß hiemit die Schwierigkeit des Textes nicht gehoben, und der moralische Sinn nur dann von Bedeutung sei, wenn er sich natürlich und ungezwungen aus dem Wortsinne ergibt, also selbst der direkte oder indirekte Wortsinn ist. Dieß verkannte Origenes ganz und räumte dem moralischen Sinne im Gegensatz zum Litteralsinn eine selbstständige Stelle ein. Daß es einen dreifachen Schriftsinn gibt, darauf, meint Origenes,[1]) deuten jene Wasserkrüge auf der Hochzeit zu Kana, welche je zwei und drei Maß hielten, womit ausgedrückt sei, daß die Schriftstellen entweder den dreifachen Sinn haben oder den moralischen oder geistigen. Der moralische Sinn sei am Leichtesten zu finden und fehle keiner Schriftstelle. Bedürfe der Homilet einer sittlichen Unterweisung, so möge er einen beliebigen biblischen Ausspruch auf die Verhältnisse anwenden, in denen er sich gerade befinde, und er erhalte den moralischen Sinn. Offenbar aber ist ein solches Verfahren nur eine Accommodation des Schrifttextes, wie auch aus den Beispielen hervorgeht, die Origenes in dieser Weise erklärt. In vielen Homilien, besonders zu Jeremias und den Psalmen sucht er nur den psychischen Sinn. Diese Erklärungen sind oft nur eine Wiederholung derselben Gedanken, eine

[1]) De princip. IV. 6. Zugleich ein Beispiel seiner allegorischen Erklärung.

Anwendung des Textes auf allgemeine Lehren, feine Spiele seiner Einbildungskraft, Bemerkungen zu seinen religiösen Erkenntnissen und Lieblingsideen.

Wie ganz anders verfuhren die Exegeten der Antiochenischen Schule! Der gesammte Schriftsinn ist nach ihnen Litteralsinn und Sachsinn. Jener findet sich in jeder Schriftstelle in der eigentlichen oder bildlichen Bedeutung der Worte; dieser ist in manchen Personen und Ereignissen enthalten, insofern sie Vorbilder zukünftiger Dinge sind. Den bildlichen Wortsinn nennen sie wohl mystisch, weil er verhüllt und oft schwer zu verstehn ist, eignen aber den Worten eine bestimmte und nachweisbare Bedeutung zu. Den Wortsinn sprechen sie keiner Stelle ab. Sie finden in ihm des Erbaulichen genug. Die biblische Geschichte gewährt für alle Verhältnisse des Lebens Belehrung, Nutzen und Trost.[1]) Wenn daher Chrysostomus als Zweck seiner Erklärung die sittliche Erbauung neben dem Verständnisse der Schrift angibt,[2]) so ist er weit entfernt zur Allegorie zu flüchten oder gar den Litteralsinn nach dem Beispiele des Origenes zu verwerfen, sondern er stützt seine moralischen Exhortationen auf den Wortsinn oder zieht naheliegende Folgerungen daraus. Soviel über den ersten und zweiten Grundsatz des Origenes.

159. Das dritte Princip erinnert an die Unterscheidung einer esoterischen und exoterischen Lehre und widerspricht dem folgenden Grundsatze, daß der Buchstabe Falsches enthalten könne. Denn wenn der buchstäbliche Sinn falsch ist, wie kann er dann zur Erbauung schlichter Leute hinreichend sein? Die Unterscheidung eines niederen Sinnes für das schlichte Volk und eines höheren für die geistig Vollkommenen kennt die Antiochenische Schule ebensowenig als die Kirche. Im Gegentheil, alle Menschen, Hellenen und Barbaren schöpfen aus der gemeinsamen Quelle des Heiles; deßhalb bietet die hl. Schrift den tiefsten Inhalt in einfacher Form und schlichter Rede dar.[3]) Das buchstäbliche Verständniß soll nach Origenes die Milch sein, von welcher der Apostel spricht. Sie werde denen gereicht, welche das Höhere nicht fassen können. Wer aber von der Milch entwöhnt sei, suche in der ganzen Schrift feste Speise. Hingegen sagt der Apostel nach Theodoret

---

[1]) Die Belegstellen hiefür sieh oben Num. 110. S. 123.

[2]) *γραφὰς ἑρμηνεύομεν, οὐχ ἵνα γραφὰς μάθητε μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ ἤθη διορθώσητε. Ἂν γὰρ τοῦτο μὴ γένηται, περιττῶς ἀναγινώσκομεν, περιττῶς ἐξηγούμεθα.* De prophet. obsc. hom. II. l. c. tom. VI. p. 192.

[3]) Sieh oben I. Theil Num. 23. S. 27.

an jener Stelle,[1]) daß er seinen Unterricht nach der Schwäche ihrer Auffassung bemessen und wie ein Vater gethan habe, der den Neugeborenen entsprechende Nahrung reiche.

160. Das schädlichste von allen Principien des Origenes ist das vierte. Es sieht eher der Lehre eines Irrgläubigen, als eines so eifrigen Vertheidigers der Wahrheit gleich. Denn gibt man den Litteralsinn auf, weil er Falsches, Widersprechendes, Unhaltbares besage, wo er doch offenbar historische Thatsachen berichtet und alle Merkmale der Wahrheit enthält, so ist das Ansehn der hl. Schriften vernichtet, und Heiden, Juden und Häretiker haben guten Grund zu Spott und Hohn. Und so kam es auch. Origenes mußte den Vorwurf noch erleben, er leugne die ganze Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung hinweg und zerstöre den Glauben an Christi Leben und Werk.[2]) Wenn er nun auch den mystischen Sinn gegen Celsus vertheidigte, so hat er dieß leider nicht durch die rechte Methode versucht und deßhalb die Anklage[3]) desselben thatsächlich bestätigt, daß Juden und Christen durch willkürliche Allegorien die hl. Schriften geradewegs zu Fabeln herabwürdigen, die noch unstatthafter seien als die heidnischen Mythen, da man Gedankenbeziehungen in einem Texte suche, der hievon keine Spur enthalte, ein Vorwurf, den auch unsere Schule den Allegoristen, welche den historischen Sinn verwarfen, mit ähnlichen Ausdrücken machte.[4]) Sie hat diesen hiemit keineswegs Unrecht gethan. Denn war auch ihre

---

[1]) Theodoret, Erklärung zu 1. Kor. 3. Kap. V. 2.

[2]) Sieh Num. 62. des I. Theils Note 1. Der Presbyter Pamphilus und Eusebius vertheidigten den Origenes hiegegen, ohne ihn jedoch rechtfertigen zu können, wenn er gleich den geschichtlichen Sinn an manchen Stellen als wahr und nützlich bezeichnete. Z. B. Quid opus est allegoriam quaerere, cum etiam aedificet littera? hom. 11. in Num.

[3]) *ὅτι οἱ ἐπιεικέστεροι Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν πειρῶνταί πως ἀλληγορεῖν αὐτὰ, ἔστι δ' οὐχ οἷα ἀλληγορίαν ἐπιδέχεσθαί τινα, ἀλλ' ἄντικρυς ἀληθέστατα μεμυθολόγηται . . . αἱ γοῦν δοκοῦσαι περὶ αὐτῶν ἀλληγορίαι γεγράφθαι, πολὺ τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεραι κ. τ. λ.* Orig. contra Celsum lib. IV. ed. Cambr. p. 196. 198.

[4]) Solche Ausdrücke sind: *μυθολογίας τινὰς τοιαύτας ὀνειροπολεῖν — φλυαρεῖν μάτην βούλεσθαι* Chrys. hom. 13. in Gen. *τὰ τοῦ θεοῦ διὰ Μωϋσέως ἐκδοθέντα μηνύματα μύθους ὀνομάσας ἐνδιαλλάττει τὴν ἔννοιαν, οὐ δικαιῶν ἐμμένειν τῇ τοῦ γράμματος ἐκδοχῇ.* Eustath. dissert. de engastrim. Sieh I. Thl. S. 53. Theodoret nennt die allegor. Deutung der Schürzen Gen. 3, 7 als *θνητὴ σάρξ* allzu fabelhaft *(ἄγαν μυθῶδες)*. Quaest. 39. in Gen. u. dgl. m.

Absicht meistens gut, und wollte Origenes an manchen Stellen auch nur sagen, daß die Auffassung der Worte in der eigentlichen Bedeutung falsch sei, so hat er doch offenbar in einer Menge von Stellen den Litteralsinn verworfen. So leugnete er die Schöpfungsgeschichte, die Existenz des irdischen Paradieses, die Geschichte von Sara, Rebekka, den ägyptischen Frauen, vom Neide der Brüder Joseph's, ferner den Litteralsinn der Stellen, in welchen Gott menschliche Glieder und Affekte zugeschrieben werden. Offenbar entging es ihm, daß auch die Metaphern einen bestimmten Litteralsinn enthalten. Anstatt ihn wie unsere Schule aus dem Text, dem Sprachgebrauche, dem Zusammenhange und der Absicht des Verfassers zu erforschen, ließ er die Tropen und Allegorien der Schrift ungelöst und substituirte an die Stelle des Wortsinnes seine mystische Deutung, d. h. er erklärte und widerstritt, ohne im Grunde etwas zu erklären.

Dem Origenes entging offenbar der Unterschied, der zwischen dem Buchstaben und dem Litteralsinne besteht. Dieser kann auch in Tropen und Figuren ausgedrückt sein. Enthält ein Werk Metaphern, die ja in keinem Buche fehlen, so ist es deßhalb nicht eines falschen, widersprechenden Sinnes zu beschuldigen. Wurden die Marcioniten durch streng wörtliche Auffassung des A. T. zu unwürdigen Vorstellungen über den Urheber desselben getrieben; wollten die Juden in ihren fleischlichen Erwartungen vom Messias die Erfüllung der Weissagungen in Christus nicht anerkennen; legten die Anthropomorphiten, auf den Wortlaut vieler Schriftstellen gestützt, Gott Augen und Ohren, örtliche Umgrenzung, Reue, Zorn und andere menschliche Eigenschaften und Leidenschaften bei: so war es Sache des Exegeten, auf Grund des richtigen Wortverstandes diese ihre Irrthümer zu berichtigen und zu widerlegen. Dieß erreichten sehr treffend die Lehrer der Antiochenischen Schule, wobei sie nicht unterließen, die Verwerfung des Litteralsinnes jener Stellen und die allegorische Deutung ebenso hart zu tadeln, als deren fälschliche Auffassung durch die Juden und Häretiker.

161. Zum Belege für diese beiderseitige Exegese sollen hier einige Beispiele stehen. Origenes deutete die Schöpfungsgeschichte allegorisch, verwarf den Bericht der hl. Schrift vom Einhauchen der Seele, vom Pflanzen des Paradieses, von den Flüssen in demselben, von den Brunnen Abraham's u. dgl., weil ihm diese Erzählungen gegen die Marcioniten und Anthropomorphiten unhaltbar und Gottes unwürdig zu sein schienen. Die Antiochenische Schule hingegen hielt den Litteralsinn an all diesen Stellen fest und erklärte ihn ganz vortrefflich. Der Grund jener grobsinnlichen Ausdrücke, sagt

Chrysostomus,[1] ist unsere Schwachheit. Die Erzählung ist in hohem Grade gotteswürdig, wenn man sie nur nach der Absicht der Schrift erklärt und nicht seine eigenen Gedanken hineinträgt wie diejenigen, welche aus den Worten: „Gott hauchte dem Menschen den Athem des Lebens ein" folgern, daß die Seele des Menschen göttlicher Substanz sei. Diese Ansicht ist ebenso verwerflich, als jene, welche am grobsinnlichen Ausdrucke haftet und Gott, der seiner Natur nach einfach und unkörperlich ist, menschliche Glieder zuschreibt. Wir könnten ohne diese Menschenfreundlichkeit und Condescendenz Gottes *(συγκατάβασις τῶν ῥημάτων)* die biblische Erzählung nicht erfassen. Die Worte: „Gott bildete den Menschen" bezeichnen dieselbe Gewalt wie: „Es werde", und die Worte: „Er hauchte ihm den Lebensathem ein", drücken seinen Willen und Befehl aus, daß der geschaffene Leib Lebenskraft habe. „Gott pflanzte einen Garten in Eden" (Gen. 2, 8.) ist so zu verstehen, daß Gott befohlen, es solle ein Paradies auf Erden werden. Die Beziehung der Worte auf das himmlische Paradies (nach der Auslegung des Origenes), heißt dem Schrifttexte widersprechen, seine eignen Gedanken hineintragen und ist ein gefährliches Wagniß.[2]) „Geben diejenigen, welche aus eigener Weisheit schwätzen, nicht zu, daß Flüsse Flüsse, Gewässer Gewässer seien, so wollen wir ihnen unser Gehör verschließen und der hl. Schrift folgen."[3]) Mit der allegorischen Deutung des Paradieses, der Brunnen Abraham's und der Ohrringe und Armspangen Rebekka's hebt Origenes allen grammatischen Sinn auf[4]) und nennt ungescheut Mythen, was Moses, der im höchsten Grade glaubwürdig ist, als Gottes Wort erzählt. Noch jetzt zeigt man die von Abraham gegrabenen Brunnen. Die allegorische Auslegung der im A. T. vorkommenden Namen wird durch den Umstand

---

[1]) *μὴ τῇ παχύτητι τῶν ῥημάτων προσέχωμεν, ἀλλ' ἐκεῖνο ἐννοῶμεν, ὅτι αἰτία τῆς τῶν λέξεων παχύτητος ἡ ἀσθένεια τυγχάνει ἡ ἡμετέρα. κ. τ. λ.* Chrys. hom. 13. in Gen. l. c. tom. IV. p. 101. conf. p. 93. Auch Isidor von Pel. nennt solche Stellen *συγκαταβατικῶς εἰρημένα.* lib. III. ep. 95. Sieh oben Num. 134.

[2]) Chrys. l. c. tom. IV. p. 103. mit der heftigsten Rüge. Ähnlich, doch milder und kürzer Theodoret: *τολμηρὸν ἄγαν τὸ τοῖς οἰκείοις ἀκολουθεῖν λογισμοῖς, καταλιπόντας τὴν διδασκαλίαν τοῦ πνεύματος.* quaest. 25. in Gen.

[3]) Chrys. l. c. tom. IV. p. 104.

[4]) Dieß der Gedankengang der dem Eustathius von Ant. zugeschriebenen dissert. de Engastr. gegen Origenes, die vielleicht einer späteren Zeit, jedenfalls aber unserer Schule angehört. *Ταῦτα τροπολογῶν οὐ φρίττει μύθους ὀνομάζειν ὅσα δεδημιουργηκέναι μὲν ἱστορεῖται θεός . . . ἅπασαν ὁμοῦ τὴν γραμματείαν αὐτῶν ἀναιρεῖ. κ. τ. λ.* Sieh I. Thl. S. 53. Note 2.

widerlegt, daß Gute und Böse oft dieselbe Benennung haben, wie Judas der Apostel und Judas der Verräther.

Origenes verwarf den Wortsinn der Stellen, welche Gott nach Raum und Zeit zu begrenzen scheinen, als seinem Wesen widersprechend. Unsere Lehrer geben für diese Texte ebenso einfache als richtige Lösungen. „Wie kann Gott, sagt Chrysostomus, zu Psalm 9, V. 12.: „Preiset den Herrn, der wohnet auf Sion", daselbst wohnen, dessen Sitz im Himmel ist? Ja freilich! denn Wohnung nennt der Psalmist hier nicht die örtliche Begrenzung; denn grenzenlos ist seine Größe; sondern die enge Beziehung und das nahe Verhältniß zum Orte, um die Juden durch diese Herablassung zu sich heranzuziehen." [1])

162. Manche Stellen verwarf Origenes im Wortsinne, weil sie ihm Unmoralisches zu lehren schienen, z. B. die Geschichte von Zara und Thamar, vom Neide und der Mordgier der Brüder Joseph's, vom Schicksale Abraham's und der Sara in Ägypten (Gen. Kap. 12.) u. a. m. Ganz anders Chrysostomus und Theodoret. Abraham hat sich, wie dieser beweist,[2]) keineswegs einer Lüge schuldig gemacht, wenn er Sara seine Schwester nannte; denn sie war es von väterlicher Seite. Sara aber that nichts Böses, da Pharao von Gott allsogleich mit Krankheit geschlagen wurde. Überhaupt müssen wir, so oft die Schrift etwas Gottes Unwürdiges und dem Sittengesetze Widersprechendes zu erzählen scheint, von der Oberfläche der Schrift in die Tiefe eindringen,[3]) damit wir ihren verborgenen Reichthum erkennen und den Herrn preisen, der Alles mit so großer Weisheit angeordnet hat. Wenn wir von jeder Erzählung, die uns anstößig scheint, den Grund erkennen, werden wir die biblischen Personen von jedem Vorwurfe freisprechen und selbst Nutzen daraus schöpfen. So verhält es sich auch mit der Geschichte von Zara und Thamar, von der beabsichtigten Opferung Isaak's, von Joseph und seinen Brüdern. Ihre Mißgunst und Mordlust mußte zu Joseph's Verherrlichung ausschlagen.[4]) Denn Gott läßt, um seine Macht zu zeigen, in seiner Weisheit oft Hindernisse eintreten, bis er die früher gefaßten Rathschlüsse vollstreckt. So mußten auch die Brüder inne werden, welch'

---

[1]) *τὴν οἰκειότητα τὴν πρὸς τὸν τόπον κ. τ. λ.* expos. in Psalm. IX. l. c. tom. V. p. 102.

[2]) Theodt. quaest. 62 u. 63. in cap. XII. Gen.

[3]) Chrys. hom. 39. in Gen. l. c. tom. IV. p. 594. *ἐὰν δὲ ἑκάστου τὴν αἰτίαν ἀκριβῶς καταμάθωμεν, κἀκείνους μέμψεως ἀπαλλάξομεν καὶ αὐτοὶ πολλὴν ἐκεῖθεν τὴν ὠφέλειαν καρπωσόμεθα. κ. τ. λ.*

[4]) Chrys. hom. 61. l. c. tom. IV. p. 584 sqq.

ein abscheuliches Laster der Neid ist, und wie ihre Anschläge nichts gegen Joseph, der in Gottes Schutz stand, vermochten. Aus dem Berichte, daß Noe einen Weinberg gepflanzt und trunken geworden, lernen wir nach Origenes Trunkenheit; nach Chrysostomus können wir ungemeinen Nutzen daraus schöpfen, wenn anders wir uns durch die Geschichte des Alterthums wollen belehren lassen.[1]) Nicht bloß die guten Handlungen der Heiligen sind niedergeschrieben, sondern auch ihre Fehler, damit wir diese fliehen, jene nachahmen. Überdieß zeigt die Schrift, daß oftmals Gerechte gefallen und Sünder gänzlich Umkehr genommen, damit wir Vorsicht lernen, und wer stehe, nicht falle, wer gefallen, nicht verzweifle.

163. Noch schlimmer war es, daß Origenes den Litteralsinn einer Reihe von Stellen im N. T. verwarf. Die Fußwaschung Jesu, die Versuchungsgeschichte, manche Vorschriften und Gebote, z. B. Niemand auf dem Wege zu grüßen, keine Schuhe zu haben, können, wie er meint, im Wortsinne unmöglich Wahres enthalten. Kein Berg sei so hoch, daß Jesus von ihm aus alle Reiche der Welt habe übersehen können. Ort, Zeit und Person würden in der Schrift beliebig angegeben. Das geistig Wahre hätten die Evangelisten zuweilen unter einer geschichtlichen Lüge[2]) dargestellt. Sagt Christus zu den Jüngern: „Wenn ihr glaubt, werdet ihr noch größere Werke thun als ich," so sei diese Auffassung im Litteralsinn Lüge. Hier verkannte Origenes wiederum den Unterschied zwischen Buchstaben und Wortsinn. Seine Auslegekunst scheiterte an Metaphern, Hyperbeln, Enantiophanien und an den Einwürfen seiner Gegner, denen er manchen Bericht des Evangeliums zum Opfer brachte. Bei solchen Schwierigkeiten wies die Antiochenische Schule auf die stilistischen Eigenthümlichkeiten der beiden Testamente hin, hielt die Wahrheit des biblischen Berichtes über Alles hoch und gab in der Regel eine meisterhafte Lösung der beregten Schwierigkeiten.[3])

164. Nach den angeführten Beispielen läßt sich schon beurtheilen, wie wenig gelungen die drei Regeln sein mochten, welche Origenes für Erforschung des mystischen Sinnes aufstellte. Die erste Regel ist theilweise wahr. Daß aber das ganze Ceremonialgesetz vorbildlich sei, läßt sich daraus, daß Manches typisch gewesen, nicht folgern. Ganz falsch aber ist es, zu glauben, nach Abschaffung des Ceremonialgesetzes höre der Wortsinn dieser Stellen auf. Dieser bleibt wie an-

---

[1]) Chrys. hom. 19. in Gen. l. c. p. 279.

[2]) Nach dem Axiome des Origenes: ἐν σωματικῷ ὡς ἂν εἴποι τις ψεύδει.

[3]) Hievon handelt Isid. Pel. lib. II. ep. 99. Conf. oben p. 147. Note 4.

fänglich, so auch jetzt derselbe, wenn gleich die verbindende Kraft jener Gesetze cessirt. Glaubt aber Origenes bei Aufrechthaltung des Wortsinnes mancher Vorschriften erröthen [1]) zu müssen, weil die heidnischen Gesetze oft vernünftiger gewesen als die jüdischen, so ist dieß eben eines seiner Vorurtheile und ein Beweis, wie sehr er den Charakter und die Bedeutung des A. T. verkannte. Auch waren seine Allegorien nicht geeignet, dessen Würde und Erhabenheit zu erhöhen; vielmehr erwächst aus der historisch-grammatischen Auslegung des A. T. auch jetzt noch mehr Licht und Beweiskraft für die Göttlichkeit der jüdischen Religion und für die Erhabenheit des Christenthums, als aus allen allegorischen Deutungen desselben. Auch die zweite Regel ist in dieser Allgemeinheit falsch. Denn wenn es nach dem N. T. auch ein himmlisches Jerusalem gibt, so folgt noch nicht, daß Alles, was von Jerusalem und von anderen Städten oder Ländern im A. T. gesagt ist, auf himmlische Verhältnisse passe, noch viel weniger, daß der Wortsinn solcher Stellen falsch sei. Die dritte Regel fällt mit dem oben kritisirten vierten Principe, daß der Litteralsinn falsch sein, Widersinniges und Unmögliches enthalten könne. Die Forderung gotteswürdiger Erklärung hat nur negative Gültigkeit, sofern der Wortsinn der Schrift Nichts besagen kann, was dem Wesen und den Eigenschaften Gottes widerspricht; keineswegs aber darf dieses Kriterium zur Bestreitung des Litteralsinnes angewendet werden, der, wie Chrysostomus oftmals erklärt, bei richtigem Verständnisse immer gotteswürdig ist. [2])

165. Das Verdienst der Antiochenischen Schule gegenüber der origenistischen Methode der Schrifterklärung besteht demnach in der gerechten Rüge und Bekämpfung der willkürlichen Allegorien und, was noch mehr ist, in der gediegenen Interpretation der schwierigsten Stellen. Die Antiochener wußten nicht bloß das Falsche zu tadeln, sondern verstanden es auch, das Bessere und Richtige an dessen Stelle zu setzen. Auch Origenes hat hin und wieder die Vorbedingungen zum Gelingen einer rationellen Exegese erkannt und treffliche Regeln der Interpretation ausgesprochen; aber er besaß weder die gehörige Mäßigung und den rechten Takt, noch das tiefe Verständniß, um den objektiven Sinn des Textes mit den ihm zu Gebote stehenden Hilfsmitteln der historisch-grammatischen Methode zu erforschen und gegen jedweden Einwurf der Gegner zu schützen. Seine Erklärungen waren

---

[1]) Origen. hom. 7. in Levit.

[2]) *οὐκ ἀνάξιον καὶ σφόδρα ἄξιον καὶ αὐτοῦ καὶ τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας.* In Is. 1, 22. l. c. tom. VI. p. 14. *οὐδὲν θεοπρεπὲς ἐννοοῦντες. κ. τ. λ.* l. c. tom. IV. p. 101.

oft nur ein regelloses und schwärmerisches Spiel seiner Einbildungskraft,[1]) seine Commentare ein atomistisches Zerstückeln des Schriftganzen. Kleine Unterschiede und Äußerlichkeiten des Textes bemerkte er mit großer Sorgfalt; aber bei dieser Mikrologie übersah er oft das Wesentliche und verkannte über der Form das Charakteristische ganzer Schriftstücke und deren Zweckbeziehung und Bedeutung im Organismus der Offenbarung. Dieß Alles behielten die Antiochener im Auge und gerade dadurch ist ihre Exegese so gelungen und werthvoll. Origenes würdigte die hl. Schrift durch das Übermaß der Allegorie herab. Sie erschien als eine göttliche Hieroglyphenschrift, welche bald nicht mehr Anspruch auf Ansehn und Göttlichkeit machen konnte, als die heidnisch-ägyptischen und asiatischen Religionsbücher. Überall wollte er Erhabenes, Göttliches, Messianisches, Übersinnliches finden. Die Antiochenische Schule hielt die Zweckbeziehung des A. T. für Judenthum und Christenthum aufrecht und zeigte das Evangelium in seiner wahren Erhabenheit als Höhepunkt der Offenbarung. Bei Origenes wird das Gesetz zum Evangelium und dieses zum Gesetze. Weissagung und Typik verlieren ihre Bedeutung und der Werth der Inkarnation ist abgeschwächt.

166. Hielten die meisten Lehrer der Antiochenischen Schule in Bekämpfung der allegorischen Methode das rechte Maß, so ließ sich Theodor von Mopsuestia, der an den entgegengesetzten Fehlern wie Origenes litt, in seinem Antagonismus bis zur Verwerfung prophetischer Texte und der Typen verleiten und betrachtete die Citate des N. T. nur als Accommodation alttestamentlicher Stellen. Die Erforschung des Wortsinnes und die Bestreitung der Allegoristen hat er mit den übrigen Exegeten der Antiochenischen Schule gemein. Zu Michäas 5, 5 bemerkt er mit Recht, sieben stehe nach biblischem Sprachgebrauche für eine volle oder große Zahl, acht für das, was darüber geht. „Gar fabelhaft aber ist es," fährt er fort,[2]) „wenn Manche unter den sieben Hirten sieben Propheten verstehen, und unter den acht fürstlichen Männern den Ezechias mit den Dienern seines Reiches. Denn deren würden es ja doch viel mehrere sein.

---

[1]) Sieh über diese Beurtheilung des Origenes Redepenning a. a. O. I. Thl. S. 51. 221. 289. 317. u. II. Thl. 197. 199. ff.

[2]) *μυθοδέστερόν τινες νενοήκασιν, ἑπτὰ μὲν ποιμένας προφήτας ἀριθμοῦντες ἑπτά... ἀλλὰ πεποίηκε τὴν πλάνην τοῖς οὕτω νενοηκόσι τὸ μὴ πρὸς τὸ ἰδίωμα τῆς θείας γραφῆς ἀπιδεῖν, ἀναγκασθῆναι δὲ ἐντεῦθεν μύθους ἀναπλάσαι γραώδεις, ἵνα τι δόξωσι λέγειν.* Mai script. vet. nova collect. tom. VI. p. 149.

Diese übersehen die Eigenthümlichkeit der Schrift und werden dadurch genöthigt, Weibermährchen zu dichten, damit sie doch etwas zu sagen scheinen." Aber Theodor ging noch weiter. Die messianische Stelle Isaias 2, 3, von Chrysostomus nach dem Wortlaut und der Erfüllung als solche gerechtfertigt, deutet er [1]) rein historisch von der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft und der Verrichtung des Gottesdienstes auf Sion, da er keine Beziehung auf die christliche Heilsordnung hierin zu finden und sie darum nicht als Typus anzuerkennen vermöge. Denn Christus habe ja der Samariterin erklärt, daß im neuen Bunde Gott an allen Orten verehrt werde und nicht etwa bloß an einem bestimmten Orte. Selbst die Auctorität des N. T. vermag ihn nicht von der Messianität citirter Stellen zu überzeugen, wenn sie ihm eine geschichtliche Beziehung geben. Daß sie, wenn nicht im Litteralsinn, dann doch im typischen Sinne auf Christus gehen, räumt er ebensowenig ein. Ja er betrachtet selbst diejenigen Stellen als accommodirt, welche unter der Formel, damit erfüllt würde, was der Prophet sagt, im N. T. allegirt sind. „Juble laut, Tochter Sion, denn sieh, dein König kommt zu dir, sitzend auf einer Eselin," geht nach ihm offenbar auf Zorobabel. [2]) „Ich habe mich gewundert," sagt er, „daß Manche einen Theil auf Zorobabel beziehen, den andern auf den Herrn. Das heißt doch wohl nichts Anderes, als die Prophetie zwischen Zorobabel und Christus theilen. Dieses aber ist der größte Unsinn". Eine Mischung des Historischen und Messianischen gibt also Theodor im Widerspruch mit den besten Exegeten unserer Schule nicht zu; ebensowenig einen typischen Sinn in der strengen Bedeutung. Denn wenn er auch einen solchen anzunehmen scheint, so ist er ihm doch niemals vom hl. Geiste intendirt, sondern immer nur eine Accommodation historischer Stellen auf ähnliche Verhältnisse. Ihre historische Bedeutung ist ihm der einzig wahre Sinn (*ὁ ἀληθὴς νοῦς*);

---

[1]) Chrys. in Is. l. c. tom. VI. p. 23. zu „Aus Sion wird ausgehn das Gesetz ꝛc." Diese Worte allegirt Mich. 4, 2, wozu Theodor bemerkt, daß Manche die hist. u. typ. Auffassung festhalten, *οὓς ὅτι μὲν τὴν ἐκ Βαβυλῶνος ἐπάνοδον· τοῦ λαοῦ σημαίνεσθαι ἔφασαν ἐν τούτοις ὡς μάλιστά γε εἰρηκότας ἐπαινῶ· ὅτι δὲ τύπον τινὰ τῶν κατὰ τὸν δεσπότην ἔχει Χριστὸν, οὐκ οἶδα ὅπως προήχθησαν εἰπεῖν, δῆλον γε ὄντος ὡς ἅπας τύπος μίμησιν ἔχει τινὰ πρὸς ἐκεῖνο οὗπερ λέγετα τύπος. κ. τ. λ.* Letzteres ist wahr, die Anwendung falsch. Mai l. c. p. 141.

[2]) *ὅτι μὲν οὖν ταῦτα περὶ τοῦ Ζοροβάβελ ἐνταῦθα λέγεται, δῆλον.. ὅπερ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ μεριζόντων τῷ τε Ζοροβάβελ καὶ τῷ δεσπότῃ Χριστῷ τὴν προφητείαν· ἔστι δὲ ταῦτα μὲν ἀνοίας τῆς ἐσχάτης* Comment. in Zach. 9, 9. Mai l. c. p. 254.

doch sei ihre Beziehung auf Christus insofern zulässig, als das ganze A. T. einen Schatten der zukünftigen Güter habe. Vieles, was in hyperbolischer Weise vom Volke Israel und von den Erwählten des A. T. gesagt sei, lasse sich auf ähnliche Verhältnisse des N. T. und auf Christus anwenden, welcher das A. T. in Allem erfüllt habe. In ihm fänden daher auch jene Wörter ihren vollen Sinn (*ἀλήθεια*), obwohl sie dieses ursprünglich nicht besagen.[1] So verhalte es sich mit obigen Worten des Propheten Zacharias und auch mit der Verheißung, die Abraham erhalten: „In Dir und in Deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde," ferner mit dem Worte an David: „Sein Thron ist wie die Sonne vor mir" und mit der Stelle: „Du wirst meine Seele nicht lassen in der Unterwelt, noch zugeben, daß Dein Heiliger die Verwesung sehe" (Apostelgesch. 2, 27.). Diese Worte habe David vom Volke Israel gesprochen, in Christus aber seien sie in ihrem ganzen Wortlaute wahr geworden. Bei einer solchen Typik erklärt sich der Bericht des Leontius,[2] daß er alle Psalmen mit Ausnahme von dreien, die er im Wortsinne von Christus gelten ließ, auf Zorobabel und Ezechias bezogen habe. Mit dieser Theorie von den Typen verliert die ganze Beweisführung des N. T. ihre Kraft, und man glaubt in Theodor's Schriften die Erklärungen eines modernen Rationalisten zu lesen. Hiernach kann es nicht befremden, wenn Theodor frühzeitig jüdischer Auslegung beschuldigt, und seine Schriften wegen des hohen Ansehens, das sie bei den Nestorianern genossen, noch nach seinem Tode auf dem fünften allgemeinen Concile (553) zugleich mit denen des Origenes verworfen wurden. Dieses rügt unter Anderem die historische Deutung[3] des messianischen Psalmes 21: „Sie haben meine Hände und Füße durchbohrt und über meine Kleider das Loos geworfen" u. s. f. Dieser Psalm gehe auf die Flucht David's vor Absalon. Der Apostel habe ihn, durch Christi Ruf am Kreuze veranlaßt, auf den Herrn bezogen, bei dem

---

[1]) Diese Auseinandersetzung nebst den folgenden Beispielen gibt Theodor ausführlich zu Zach. 9, 9. Mai l. c. *λέγει μὲν ὑπερβολικώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐκείνων ἡ γραφὴ, τῆς λέξεως κατὰ τὸ πρόχειρον τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐχούσης. κ. τ. λ.*

[2]) Leont. lib. III. cap. 15. contra Nestor. Facundus Hermian. vertheidigte ihn in defens. trium capitul. lib. III. cap. 6. Conf. Mai l. c. p. XII.

[3]) Sieh diese Akten in der Conciliensammlung von Mansi tom. IX. Von Psalm 21 heißt es hier: Ad eum traxerunt manifeste; quoniam quod supra modum dictum fuerat prius a Davide propter illata ei mala, hoc ex operibus evenit in Domino Christo, cujus et vestimenta diviserunt et sorti tunicam subjecerunt etc. Mansi l. c. 212.

die hyperbolischen Ausdrücke allerdings zur vollen Wahrheit geworden seien. Noch bestimmter mag er diese seine Grundsätze in seiner gegen Origenes gerichteten Schrift über den Unterschied von Theorie und Allegorie entwickelt haben.

167. So kamen Theodor und Origenes, beide ganz verschiedener Geistesrichtung, in den Extremen ihrer diametral entgegengesetzten Erklärungsmethode miteinander überein. Der Idealismus des Origenes führte zur mythenhaften Entstellung des Schriftinhaltes und zu theosophischen Irrthümern; die nüchterne Verstandesrichtung des Theodor zum Rationalismus in Exegese und Dogmatik. Beide Männer haben ihre Vorzüge. Ihr Eifer war groß, ihr Leben bewegt, ihr Kampf gegen Bestreitung und Entstellung des Schrifttextes heftig; allein die Schranke der Auctorität war ihrem Geiste zu eng. Sie vertrauten zu viel auf ihre eigene Einsicht und Kraft und irrten von der goldenen Mitte ab. Origenes begegnete überall in der Schrift seinen idealen Gedanken und trug das N. in das A. T. hinein. Theodor sah im A. T. nur Geschichtliches und verkannte die höhere Zweckbeziehung einzelner Stellen zum N. T. Dadurch wird jener durch seine mystischen und moralischen Erklärungen, dieser durch seine geschichtlichen und grammatischen Deutungen flach und matt. Origenes betrachtete in historischen Stellen den geistigen Sinn, Theodor in messianischen und typischen Texten die historische Auffassung als *πρόχειρος νοῦς*. Hier das Übermaß der historisch-grammatischen Interpretation, dort die Willkür der Allegorie. Origenes verwarf in unklugem Eifer vielfach den Litteralsinn, Theodor den typisch-mystischen und die Canonicität einiger hl. Bücher. Beide sind in ihren extremen Ansichten hart und abstoßend; beide in dem Wahne befangen, durch ihre Erklärung allein könne den Einwürfen der Glaubensfeinde mit Erfolg begegnet werden.

II. Abschnitt.

Historischer Einfluß der Antiochenischen Exegese.

I. Kapitel.

Einfluß der Antiochenischen Exegese auf das Dogma.

168. Das Streben des Theodor von Mopsuestia, die Exegese rationalistisch zu betreiben, blieb nicht ohne Einfluß auf das Dogma. Schon früher hatte die nüchterne, am Wortlaut haftende rationelle Methode der Antiochenischen Schule, welche das Vernunftgemäße in Schrift und Dogma vorzüglich betonte, zum Rationalismus der Lehre, zum Arianismus geführt, der von Arius, dem Schüler des großen Martyrs Lucian in Antiochien vorgetragen wurde. Bald nach ihrem offenen Hervortreten hatte diese Irrlehre, zum Theil durch die gewandte Schrifterklärung und Lehrentwicklung der besten Antiochenischen Lehrer, eine völlige Niederlage erlitten. Der Bestreitung dieses Systems begegnen wir allenthalben in ihren exegetischen Schriften. Allein die Gefahr zu ähnlicher Verirrung war nicht beseitigt, sondern durch scharfe Ausprägung der Antiochenischen Geistesrichtung im Kampfe mit den gnostisch-dualistischen Sekten, mit den Arianern und Apollinaristen noch vermehrt. Theodor von Mopsuestia, der seine eigenen Ansichten bis zum Extreme zu verfechten gewohnt war, ohne hiezu die nothwendige Tiefe und Einsicht zu besitzen, bildete zwei andere Irrlehren aus, den Nestorianismus und Pelagianismus. Jener bestritt die überlieferte Lehre von der Inkarnation, dieser die kirchlichen Dogmen von den Vermögen des Menschen, von der Erlösung und Gnade.

169. Nach dem Pelagianismus war die Sünde Adam's bloß eine persönliche und hat bloß ihm, nicht dem ganzen Menschengeschlechte geschadet. Der Mensch wird jetzt geboren, wie vor Adam's Übertretung, ausgerüstet mit eben der Freiheit und all den Kräften zum Guten, wie sie Adam im Paradiese besessen. Das Böse ist nicht die Folge natürlicher Schwäche, sondern einzig und allein die persönliche Schuld des Menschen, der seine natürlichen Kräfte nicht zum

Guten gebraucht. Das Wort des Apostels, daß Alle in Adam gesündigt haben, ist nur so zu verstehen, daß Alle nach dem Beispiele Adam's sündigen. Der Mensch war anfangs sterblich erschaffen worden und mußte daher nothwendig sterben, er mochte sündigen oder nicht. So ist auch jetzt der Tod nicht Folge der Sünde Adam's, sondern der natürlichen Beschaffenheit des Menschen. Daher ging der Tod des Leibes allerdings von Adam auf das Menschengeschlecht über, aber nicht als Folge und Strafe der Sünde. Letztere ist der Tod der Seele und ist nicht durch Einen Menschen auf Alle übergegangen. Allerdings sündigen alle Menschen persönlich; aber sie alle könnten ohne Sünde sein. Dieses Vermögen, sündlos bleiben zu können, ist ein Geschenk der göttlichen Gnade, die Gnade vorzugsweise. Das Gute wird uns noch durch weitere Gnaden erleichtert, durch Christi Lehre und Beispiel und Barmherzigkeit, in welcher er uns frühere Sünden nicht zurechnet. Hiemit war die kirchliche Lehre von der übernatürlichen Gnade und inneren Heiligung, von der Erlösung und ihrem Bedürfnisse, von dem Urzustande und der Erbsünde alterirt und vernichtet.

Dieses nach dem britischen Mönche Pelagius benannte Lehrsystem wurde von diesem und seinem Freunde und Schüler Cälestius weiter ausgebildet und später von Julian von Eklanum gegen den hl. Augustin eifrigst vertheidigt. Nach dem Berichte des Marius Merkator [1]) wurde es aber bereits von Theodor von Mopsuestia vorgetragen und zuerst von seinem Schüler, dem Syrer Rufinus, unter dem Pontifikate des Anastasius (398—402) in Rom verbreitet. Dieser habe die Irrlehre daselbst dem Pelagius, Cälestius und Julian mitgetheilt. [2]) Wie dem auch sein mag, so viel ist gewiß, daß sich die Hauptsätze der pelagianischen Irrlehre bei Theodor von Mopsuestia finden. Auch schrieb Theodor fünf Bücher gegen Diejenigen, welche behaupten, der Mensch

---

[1]) Marii Merc. opp. ed. Migne tom. 48. p. 111. Hanc ineptam et non minus inimicam rectae fidei quaestionem Rufinus quidam natione Syrus Romam primus invexit etc. Conf. p. 632.

[2]) Der historische Zusammenhang des Theodor mit Pelagius wird mit Verdächtigung der Auctorität des M. Merkator geleugnet von Schröckh. K. G. Thl. XV. S. 179., von De Rubeis, de peccato orig. Würzb. 1857. p. 14. 17., hingegen zugestanden von Döllinger, K. G. I. Bd. S. 103. u. Neander, K. G. II. Bd. III. Abth. S. 913 u. a. m. Leugnen läßt sich nicht, daß Pelagius und Julian, welche als Exegeten einen Namen hatten, in Methode und Beweisführung mit Theodor von Mopsuestia auffallend übereinstimmen. Vergl. Rosenmüller, hist. interpr. III. p. 508 u. 538 sqq. mit Theodor bei Mai u. M. Merc. l. c.

sündige von Natur, nicht durch den freien Willen.[1]) Julian aber erhob in seinen Schriften den Theodor sehr hoch und trat in Syrien persönlich mit ihm in Verbindung. Doch soll dieser den Irrthum auf einer Synode in Cilicien verworfen haben.

170. Wenn behauptet wird, diese Irrlehre sei ebenso von Chrysostomus und Theodoret, wie von dem angefeindeten Theodor vorgetragen worden, so ist dieses unwahr. „Was will das heißen," fragt Chrysostomus,[2]) „ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον"? „Nachdem jener gefallen war, sind auch Diejenigen, welche nicht vom Baume gegessen hatten, alle durch ihn sterblich geworden." Deutlicher noch spricht er sich aus, wo er die Schwierigkeit vorlegt: „Wenn nun also die Übertretung des Gesetzes den Tod erzeugt hat, wie sind denn alle Diejenigen gestorben, welche vor dem Gesetze gewesen? Denn wenn aus der Sünde der Tod seine Wurzel hat, und die Sünde nicht zugerechnet wird, wo kein Gesetz besteht, wie soll da der Tod herrschen?" „Daraus erhellt es deutlich," fährt er fort, „daß nicht jene Sünde, die des Gesetzes Übertretung ist, sondern die Sünde des Ungehorsams Adam's es gewesen, die Alles verderbt hat." Die Sünde ist die Wurzel des Todes.[3]) Ist sie ausgerissen, wie dieß in der hl. Taufe geschieht, so sterben auch ihre Früchte ab. Darum ist die Seele des Getauften, wie sie ursprünglich geschaffen war. „Von Anbeginn hat dich Gott unsterblich machen wollen," sagt er an einer anderen Stelle;[4]) „aber du hast nicht gewollt. Da war kein Kummer, kein Schmerz, kein Seufzen. Aber der Mensch verblieb nicht in jener Würde." Dergleichen Stellen finden sich auch bei Theodoret.[5]) Die Lehre dieser Exegeten ist also orthodox. Gleichwohl läßt sich nicht leugnen, daß die ganze Antiochenische Schule im Bestreben, aus der sittlichen Trägheit zu erwecken, die menschliche Freiheit und die natürlichen Kräfte stark betonte. Dieß thaten sie im Gegensatz gegen Jene, welche sich zur Entschuldigung ihrer Vergehen auf die Schwäche des Willens und das innere Unvermögen beriefen, oder wie die Manichäer

---

[1]) Hievon hat uns M. Merkator Fragmente erhalten. Sieh Migne, tom. 48. p. 1051 u. Photius, cod. 177.

[2]) Hom. 10. in ep. ad Rom. 5, 12.

[3]) Chrys. hom. 40. in ep. I. ad Cor.

[4]) Chrys. hom. 17. in ep. I. ad Cor.

[5]) Sieh interpr. in Ps. 50, 7. Mehrere Stellen hiefür finden sich bei De Rubeis, de pecc. orig. p. 113. sq. u. bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit. Auch Nestorius war hierin ganz orthodox. Sieh seine Reden gegen die Häresie des Pelagius bei M. Mercator. Ed. Migne, tom. 48. p. 190. sqq.

und Massalianer ein böses Prinzip im Menschen statuirten und eine Prädestination zur Schuld und Verdammniß lehrten.

171. Bei diesem rühmlichen Streben und Antagonismus lag freilich für den excentrischen Theodor die Gefahr zur Verirrung nahe. Er leugnete, daß die Gaben, die der Mensch im Urzustande besaß, übernatürlich gewesen. Es blieb nun nur noch ein doppelter Weg, entweder mit Annahme der Erbsünde dem Menschen die natürlichen Vermögen, Freiheit und Erkenntniß abzusprechen (wie zur Zeit der Reformation geschah), oder diese festzuhalten und die Erbsünde als solche zu leugnen. Das Erstere lag der Antiochenischen Schule ganz ferne. Theodor wählte das Letztere (Pelagianismus). Während Chrysostomus, Theodoret und früher Diodor das Ebenbild Gottes im Menschen in seine Herrschaft und Würde setzten, betrachtete ihn Theodor [1]) soferne als Ebenbild Gottes, als er zwischen der vernünftigen und unvernünftigen, der sichtbaren und unsichtbaren Creatur in der Mitte stehe und beide Welten als gemeinsames Band umschlinge. Wie ein König in einer neuerbauten Stadt sein eignes Bild in schönster Form Allen zur Verehrung aufstellen lasse, so habe Gott nach Vollendung der Schöpfung den Menschen als sein Ebenbild aufgestellt und Alles zu seinem Nutzen geschaffen. „Adam ist so aus der Erde gebildet worden, daß er durchaus sterblich war; denn Gott sagte ja nicht: Ihr werdet sterblich sein, sondern ihr werdet sterben." [2]) Hat aber Gott nachher die Todesstrafe angedroht (Genesis 9, 6.), so that er es, um hiedurch von der Übertretung seiner Gebote abzuschrecken. Auch war es keine Strafe für Adam, im Schweiße des Angesichtes die Erde zu bebauen, da er dieß ja auch im Paradiese zu thun hatte [Gen. 2, 15]. [3]) Nicht in Folge der Sünde Adam's kam der Tod über Alle, sondern er ist als Strafe für Alle bestimmt, weil Alle persönlich sündigen, seitdem jener gesündigt hat. [4])

---

[1]) Sieh die Erklärung des Theodoret, Diodor und Theodor in quaest. 20. in Gen. bei Theodt. ed. Schulze tom. I. p. 24. sqq. *ὁράτων τε καὶ ἀοράτων εἰς ἕν τι συναγαγεῖν ἐθελήσας, σύνδεσμον ἁπάντων τὸν ἄνθρωπον κατεσκεύασεν κ. τ. λ.* l. c. p. 30.

[2]) Bei M. Merkator l. c. p. 1051. sqq.

[3]) Ganz ähnlich erklärt Julian diese Stelle nicht von der Sündenstrafe, sondern als naturale adjumentum, ut operantium artus sudore recreentur. Adamo autem ante peccatum laborem incubuisse culturae, lectio ipsa testatur. Rosenm. l. c. p. 582.

[4]) *ὁ θάνατος ἐκράτησεν ἁπάντων τῶν ὁπωςδήποτε ἡμαρτηκότων.. οὐ γὰρ τῆς τοίας δὲ ἁμαρτίας (τοῦ Ἄδαμ) τιμωρία ὁ θάνατος ὥρισται, ἀλλὰ πάσης ἁμαρτίας.. πάντων γὰρ ἡμαρτηκότων... ἀνάγκη καὶ τὸν θάνατον ἦν κρατεῖν*

172. Diese Stellen mögen genügen, um zu zeigen, daß sich bei Theodor die Grundprincipien der pelagianischen Lehre finden, welche im Abendlande, wenn auch vorübergehend, ebenso unheilvolle Verwirrung verursacht hat, als der Nestorianismus im Morgenlande. Diese noch jetzt im Oriente bestehende Irrlehre wurde nach dem Antiochenischen Presbyter und nachmaligen Patriarchen von Constantinopel Nestorius benannt, aber bereits von seinem Lehrer Theodor von Mopsuestia und sogar von Diodor von Tarsus vorgetragen. Der Nestorianismus entsprang zunächst aus dem Antagonismus gegen die Irrlehre des Apollinaris. Während dieser die beiden Naturen in Christo confundirte und die menschliche verstümmelte, trennte jener das Göttliche und Menschliche in Christo so scharf, daß er in ihm nicht mehr bloß zwei Naturen, sondern auch zwei Subjekte, zwei Personen statuirte. Durch ängstliches Auseinanderhalten der beiden Naturen glaubten die Lehrer unserer Schule alle Schwierigkeiten der Schrift gegen Arianer und Apollinaristen am Leichtesten und Richtigsten lösen zu können, indem sie die Stellen, welche von Christi Erniedrigung, seinem Nichtwissen, Leiden und Kreuze reden, ausschließlich auf die menschliche, die anderen, welche ihm gleiche Wissenschaft und Macht wie dem Vater zueignen, einzig und allein auf die göttliche Natur bezogen.[1]) Die Verirrung, zwei Personen zu lehren, lag hier nicht ferne. So lehrte denn Diodor,[2]) in Christo seien zwei Söhne Gottes, ein natürlicher, der Logos, und ein Adoptivsohn Gottes, der aus Maria geboren sei; das Wort sei nicht aus Maria geboren, sei nicht Christus, sondern der Herr Christi; man könne nicht sagen, Gott habe gelitten und sei gekreuzigt worden. Gott der Logos habe in Christus gewohnt wie in einem Tempel, der Mensch Jesus, aus Maria geboren, habe den Gott in sich aufgenommen. Deutlicher noch tritt diese Lehre bei Diodor's Schüler Theodor in seiner Schrift über die Menschwerdung Christi hervor.[3]) Auch das von den Vätern zu Ephesus verworfene Symbolum gehört ihm, nicht dem Nestorius

---

ἐφ' ἁπάντων ὁμοίως. Theod. comm. in ep. ad Rom. Mai spec. Rom. tom. IV. p. 504.

[1]) So beziehe sich Psalm. 44, 3.; Gen. 49, 12; Isai. 11, 4.; 2. Thess. 2, 8 auf die menschliche *(τὴν οἰκονομίαν δηλῶν)*, Joan. 10, 15; 5, 19. 21. auf die göttliche Natur *(θεότης)*. Chrys. expos. in Ps. XLIV. l. c. tom. V. 165. sq.

[2]) In seinem Werk *πρὸς τοὺς Συνουσιαστάς* (Apollinaristen), um 391 verfaßt, also gegen Ende seines Lebens. M. Merkator hat uns hievon Fragmente erhalten. Migne. tom. 48.

[3]) Mai, script. vet. nova coll. tom. VI. p. 300. sqq.

an.[1]) Obwohl Theodor häufig betont, man dürfe nicht von zwei Christus, zwei Söhnen, zwei Herrn reden, so gab er doch nur eine moralische Einheit beider zu.[2]) Thomas soll mit den Worten: „Mein Herr und mein Gott!" nicht Christum als Herrn und Gott gemeint, sondern nur wie von einem Menschen gesprochen haben, den Gott von den Todten erweckt hatte.[3]) Nestorius[4]) spann diese Lehre noch weiter aus und wurde formeller Häretiker. Nach ihm soll nicht gesagt werden können, Gott sei geboren, Gott habe gelitten, Gott sei gestorben. Christi des Menschen, nicht Gottes Seite sei durchbohrt worden. Auch dürfe Maria nicht *θεοτόκος* genannt werden. Hiebei verwechselte er offenbar die abstrakte Bezeichnung „die Gottheit hat gelitten" mit der conkreten „Gott hat gelitten", d. h. der mit der menschlichen Natur zu Einer Person vereinigte Logos hat gelitten.

Cyrill von Alexandrien und später Leontius von Byzanz[5]) zogen sehr treffend die Consequenzen dieser Lehre, indem sie hervorhoben, daß demgemäß Jesus als bloßer Mensch auch nicht angebetet werden dürfe; wenn dieß von den Nestorianern aber dennoch geschehe, so sei das offenbar Anthropoleutrie und eine Versündigung gegen das erste Gebot des Dekalogs. Ferner könnten die Nestorianer nicht sagen, daß Gott der Logos unser Erlöser sei, da ja nach ihrer Darstellung nicht er, sondern der Mensch Christus Jesus gestorben wäre; dieses aber widerspreche dem Worte des Apostels, daß Gott seines eignen Sohnes nicht geschont habe u. dgl. m.

173. Theodor, welcher die kirchliche Lehre von der Erlösung und Gnade bestritt, konnte diese Irrlehre über die Inkarnation consequenter vortragen. Denn gibt es kein angebornes und ererbtes Verderben der menschlichen Natur, so bedarf es auch der Erlösung und des Sühnopfers durch Gottes Sohn nicht. Haben die Menschen bloß in Folge der Übertretung Adam's nach seinem Beispiele gesündigt, so reichen Christi Lehre und Leben, welche nach Theodor die Gnade

---

[1]) Dieß geht aus Concil. V. Act. 4, aus Leont. contra Nest. et Eutych. lib. III. u. M. Mercat. hervor.

[2]) *συναχθεῖσαι αἱ φύσεις ἓν πρόςωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀπετείλεσαν, ὥςτε ὅπερ ὁ κύριος ἐπί τε τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός φησιν, ὥςτε οὐκέτι εἰσὶ δύο, ἀλλὰ σὰρξ μία, εἴποιμεν ἂν καὶ ἡμεῖς εἰκότως κατὰ ἑνώσεως λόγον. κ. τ. λ.* Mai l. c. p. 305. Dieß beweisen auch die Ausdrücke *ἐνοίκησις, ἄνθρωπον εἴληφε, συνῆψεν ἑαυτῷ* u. a. ä.

[3]) Bei Mansi, concil. coll. tom. IX. 209.

[4]) Sieh seine sermones de incarnat. Dom. bei M. Merc. ed. Migne tom. 48. p. 759. sqq. u. p. 766.

[5]) Leont. Byz. bei Mai. l. c. p. 299. sqq.

sind, zur Heilung des Menschengeschlechtes hin. Die hl. Sakramente sind dem Theodor daher bloße Symbole und Bekenntnißzeichen des Glaubens. Mit der hl. Taufe wird die Lehrauctorität Christi anerkannt.[1]) Nestorianismus und Pelagianismus sind sich also nahe verwandt. Beide bedingen sich gegenseitig und beruhen auf einer einseitigen Betonung des Menschlichen und auf dessen Trennung vom Göttlichen in Christus und in der ganzen Heilslehre. Beide hängen also innerlich und äußerlich zusammen und unterlagen auch gleichzeitig dem Verwerfungsurtheile des dritten allgemeinen Concils zu Ephesus (431). Theodoret, der aus Pietät Anfangs seinen Lehrer Theodor vertheidigte, ließ sich in der Folge eines Besseren belehren und rechtfertigte seine Orthodoxie. Daß Chrysostomus weder die beiden Naturen in zwei Personen trennte, noch wie nachmals die Monophysiten zu Einer Wesenheit und Natur vermischte, geht aus seinen Erklärungen unzweifelhaft hervor.[2]) Welche Nachtheile und Folgen die nestorianischen Streitigkeiten für den Bestand und die Entwicklung der Antiochenischen Schule hatten, ist im I. Theile gesagt worden; das Übrige muß der Kirchengeschichte überlassen bleiben.

II. Kapitel.

Historischer Einfluß der Antiochenischen Schule auf die Exegese.

174. Wir haben oben des Näheren gesehen, wie die Antiochenische Schule den historisch-grammatischen Sinn der hl. Schrift hochschätzte, mit allen zu Gebote stehenden Hilfsmitteln aus Text und Context erhob und auf eine gesunde, wissenschaftliche Exegese hinarbeitete, während sie die allegorisirende Methode bestritt und die Nachtheile der origenistischen Principien erkannte und rügte. Chrysostomus und Theodoret behaupteten unter den Trägern dieser so wohlgelungenen Schrifterklärung den ersten Rang. Beide waren bei aller Gründlichkeit höchst praktisch und geschickt, Chrysostomus mehr im volksthümlichen Vortrage der Homilie, Theodoret in Ausarbeitung gediegener Commentare. Die Antiochenischen Exegeten vermieden die willkürlichen Spiele der Phantasie gänzlich und bestrebten sich, nur das im hl. Texte zu finden,

---

[1]) So Theodor zu Act. 2, 38. Sieh bei Mansi l. c. 210.

[2]) *οὐδὲ γὰρ τὴν σάρκα διαιρεῖ τῆς θεότητος οὔτε τὴν θεότητα τῆς σαρκὸς, οὐχὶ τὰς οὐσίας συγχέων· μὴ γένοιτο, ἀλλὰ τὴν ἕνωσιν δεικνύς.* expos. in Psalm. XLIV. l. c. tom. V. p. 166.

was seiner ganzen Anlage und Absicht nach darin liegen konnte. Sie forschten darum nach der richtigen Bedeutung eines Wortes, fragten, ob es im eigentlichen oder verblümten Sinne stehe, wie weit sich das Bild auf irdische oder geistige Sachen erstrecke, ob ein Satz vollständig oder nur theilweise ausgedrückt sei, ob er mit dem vorhergehenden oder nachfolgenden verbunden werden müsse, ob außer dem Wortsinne im A. T. noch ein anderer durch Personen oder Sachen vorgestellt sei, worin die Prophetien ihre Erfüllung erhalten haben u. dgl. Nüchterne Reflexion, scharfes Urtheil in Zergliederung der Begriffe und Composition der Gedanken erleichterten ihnen dieses Geschäft. Sie waren gemäß ihrer gelehrten Bildung ganz geschickt, die Sache des Christenthums allseitig zu fördern. Hafteten die Hellenen am äußeren Glanze der Rede und achteten die Schriften der Christen gering, weil in ihnen nicht die Schönheit und Fülle platonischer Form zu finden sei, so bezeichneten unsere Lehrer die schlichte Einfalt der Schrift gerade als ein Merkmal ihres göttlichen Charakters, indem die himmlische Weisheit, die wahre Philosophie, die allein das Menschenherz beruhigen könne, nach Gottes Absicht Gelehrten und Ungebildeten in dieser Form zufließen solle. Die Weissagungen der Orakel seien gegenüber den göttlichen Wahrsprüchen Lüge und Trug. Fanden die Juden die willkürlichen Allegorien, die das N. in das A. T. hineintrugen, ebenso lächerlich als die Lehrsätze der heidnischen Philosophen, so suchten sie unsere Lehrer durch die Anerkennung des göttlichen Charakters des A. T. und durch Hinweisung auf seine Vorbildlichkeit, auf seine pädagogische Bedeutung und auf die Erfüllung der Weissagungen in Christo, dem wahren Messias, dem Christenthume zu nähern und zu gewinnen. So treffend ehedem Ignatius von Antiochien die Doketen widerlegte, so entschieden und gewandt bekämpfte die ganze Reihe unserer Lehrer von Theophilus bis Theodoret den Gnosticismus, welcher in Syrien historisch-grammatisch erklärte und die gleiche Methode der Schriftauslegung in die Schranken forderte. Der Rationalismus des Paul von Samosata, des Arius und Apolinaris fand in Antiochia, wo er zumeist seine Quelle hatte, auch seine gewachsenen Gegner. Gründliches Schriftverständniß und hohe Heilsbegeisterung mußten bei den Christen heimisch werden, denen die zahlreichen in Antiochien gebildeten Schüler als Katecheten, Priester und Bischöfe von Antiochien bis nach Constantinopel und Pelusium mit ebenso viel Geschick als Eifer fast alltäglich das A. oder N. T. erklärten und zur sittlichen Erbauung einschärften. Hiedurch wurden die Einwürfe der Häretiker und Ungläubigen widerlegt und die angeregten Zweifel an der göttlichen Wahrheit niedergeschlagen. Der Zweck

dieser Kirchenlehrer war gründliche Belehrung und geistige Erbauung der Gläubigen. Darum wiesen sie bei aller Hochschätzung für das geschriebene Wort Gottes beständig darauf hin, daß der Besitz des Geistes, der aus den hl. Schriften spreche, und der Tugend, die sie predigen, weit besser sei als Schrift und Schriftverständniß, und daß jene für den entbehrlich werde, welcher die geistigen Gaben besitze, sowie auch ehedem die Apostel ihrer nicht bedurften. Ein Zeugniß für das hohe Ansehen der Antiochenischen Schule liegt in der Erhebung der meisten ihrer Schüler zum Episkopate. Ihr Ruhm wuchs in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in so hohem Grade, daß sie alle anderen Pflanzstätten der christlichen Wissenschaft überstrahlte und die Schulen zu Alexandria und Cäsarea allmählig verdunkelte.

175. Die Verdienste unserer Schule auf dem exegetischen Gebiete sind um so größer, je gewaltiger der Einfluß des Origenes war, und je verderblicher seine Methode wirkte. Es ist zwar, wie schon aus unserer Abhandlung hervorgeht, eine übertriebene Behauptung, wenn Redepenning sagt:[1]) „Die späteren griechischen und lateinischen Väter sind in der Exegese über das, was Origenes gab, kaum ausnahmsweise hinausgekommen. Nur Hieronymus hat ihn in der Exegese übertroffen. Alle Späteren haben das, was an ihren Erklärungen das Beste ist, zum größten Theile von ihm.“ Gleichwohl läßt sich nicht leugnen, daß Origenes durch sein seltenes Talent, seine Gelehrsamkeit und seinen Eifer auf die Exegese seiner und der nachfolgenden Zeit bedeutenden Einfluß geübt hat. Der Lobreden auf ihn sind viele,[2]) und die größten Männer hielten es für eine Ehre, seine Schüler zu heißen, indem sie seine Werke studirten, übersetzten und nachahmten. Zu diesen sind nicht bloß Exegeten zu rechnen, die in Alexandrien ihre Studien machten, sondern auch viele auswärtige Kirchenlehrer in der griechischen und lateinischen Kirche. Zunächst nennen wir als seine Schüler den Herakles, Theognostus, Pierius, Hippolyt, Eusebius von Cäsarea (Comm. zu den Psalmen und Isaias) und Cyrill von Alexandrien. Letzterer will in seinem Commentar zu auserlesenen Stellen des Pentateuch (*Γλαφυρά*) zeigen,

---

[1]) Origenes, II. Thl. S. 212 u. I. Thl. S. 379. Ähnlich Tillemont im Leben des Orig. tom. III. p. 585 u. Lengerke, de Ephr. Syr. art. herm. p. 56 u. 57: „Omnes in eadem interpretationis via versati, quum statuerent historiam saepenumero perniciosam esse“ etc.

[2]) Gregor Thaumaturgus schrieb einen Panegyrikus auf Origenes. Möhler Patr. S. 649. Pamphilus und Eusebius verfaßten Apologien zu seiner Rechtfertigung.

daß alle Bücher Mosis einen geheimen, auf Christus und die Kirche gehenden Sinn enthalten, und spricht den Grundsatz aus: *Ἀνωφελὴς ὁ νόμος, εἰ μὴ νοοῖτο πνευματικῶς*. Der Martyrer Pamphilus legte in Cäsarea eine reichhaltige Bibliothek an, worin die Werke des Origenes die erste Stelle einnahmen, und gründete eine Schule daselbst, die in seinem Geiste wirkte. Hilarius von Pictavium († 368) folgte ihm in seinem Commentare zu den Psalmen fast wörtlich. Der heil. Victorin und Eusebius von Vercelli übersetzten seine Schriften. Ambrosius († 397) gibt seine Erklärungen treu wieder. Auch Gregor von Nyssa und Gregor der Große huldigten der allegorischen Auslegung. Selbst Hieronymus zollte in seiner Jugend dem Origenes unbegrenzte Bewunderung und noch später, wo er sich gegen ihn erhob, spendete er seinem Talente und seiner Gelehrsamkeit großes Lob. So wurde seine allegorische Methode durch zahlreiche Schüler nachgeahmt und verbreitet, wenn gleich diese seinen falschen Principien nicht huldigten. Hätte Origenes den Werth der historischen Erklärung und den Nutzen des Wortsinnes wie nachher die Antiochenische Schule erkannt, so wäre sein großes Talent und die höchst einflußreiche Schule zu Alexandrien der Kirche nützlicher und dem Aufbau einer gesunden Exegese dienlich geworden.

176. Der Antiochenischen Schule blieb es vorbehalten, das Besagte zu leisten und die Fehler und Nachtheile der willkürlichen Allegorie zu meiden und zu bekämpfen. Ihre Verdienste um die consequente Durchführung der historisch-grammatischen Methode sind um so größer, als sie hierin wenige oder keine Vorgänger hatte, und die Arbeiten des Origenes abgerechnet, an den nothwendigen exegetischen Hilfsmitteln Mangel herrschte. Daher kam es, daß Männer von dem Talente und Scharfsinne eines hl. Augustin [1]) die historische Interpretation für eine ihre Kräfte übersteigende Arbeit erklärten und sich zur allegorischen Erklärung genöthigt sahen. Zur richtigen Erforschung des Wortsinnes ist nach Augustin das Verständniß der hebräischen und griechischen Sprache Bedürfniß. [2]) Bei dem Mangel dieser Vor-

---

[1]) Cum de Genesi duos libros contra Manichaeos scriberem, quoniam secundum allegoricam significationem scripturae verba tractaveram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, hoc est quemadmodum possint secundum historicam proprietatem, quae ibi dicta sunt, accipi: volui experiri in hoc quoque quid valerem; sed in exponendis scripturis tyrocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit, et nondum perfecto uno libro ab eo quem sustinere non poteram labore, conquievi. Rectract. lib. I. cap. 18.

[2]) August. de doctr. christ. lib. II. cap. 11 et 13.

kenntnisse und Hilfsmittel ist es erklärlich, warum viel Interpreten dem Ansehen des Origenes folgten und der Allegorie noch zugethan waren, während sie principiell ihre Hochschätzung für die historisch-grammatische Erklärung aussprachen. Doch trat durch den Einfluß der Antiochenischen Schule eine unverkennbare Wendung zum Besseren ein. Ihre Methode wurde nun ebenso eifrig nachgeahmt, und ihre Schriften erklärt und benützt, wie früher die des Origenes. Julius Afrikanus, Methodius, Cyrill von Jerusalem, die beiden Apollinare und Epiphanius von Salamis werden deßhalb vielfach zur Antiochenischen Schule gerechnet. [1]) Auch auf Basilius den Großen und Gregor von Nazianz, ja selbst auf die Alexandriner [2]) wirkte sie erhebend ein, wie aus des Athanasius Psalmenerklärung und den Schriften des blinden Didymus († 345) ersichtlich ist. Auch Hieronymus stand mit den Antiochenern in mannigfacher Berührung [3]) und hatte ihnen ohne Zweifel viel zu danken. Er verwerthete ihre Leistungen sofort noch in der Blüthezeit der Schule für die lateinische Kirche. Es würde zu weit führen, zu zeigen, daß und in wie weit seine hermeneutischen Grundsätze mit denen der Antiochenischen Schule übereinstimmen.[4]) Diese Thatsache gereicht ihr zur größten Ehre, da Hieronymus für die sprachliche und historische Auslegung des A. T. am Meisten gethan hat und der größte Exeget des Abendlandes ist.

177. Ohne Zweifel wäre der Einfluß der Antiochenischen Schule auf die Geschichte der Exegese noch bedeutender gewesen, wenn ihre Auctorität durch die von Theodor und Nestorius vorgetragenen Irrlehren nicht geschwächt, ihre Methode nicht verdächtigt und die

---

[1]) Sieh I. Thl. oben S. 36. N. 31.

[2]) Confer Guerike l. c. II. p. 96. u. 83. sq. Er sagt p. 84. von Didymus: „Interpretationi grammaticae maxime favet, ita tamen ut ad allegoriam interdum recurrat.“ etc.

[3]) Er verkehrte mit dem gelehrten Evagrius von Antiochia (I. Thl. S. 59.), lebte 4 Jahre inter Syros et Agarenos sumptu Evagrii, wurde 378 von Paul von Ant. zum Presbyter geweiht und hatte Gregor von Nazianz, Apollinaris von Laodicea, Paulin von Antiochia und im hohen Alter Didymus von Alexandrien zu Lehrern. So Cave, h. litt. Bas. 1741. p. 267. Hieronymus war also von unmittelbaren oder mittelbaren Schülern der Ant. Schule gebildet.

[4]) Hieronymus sagt in seiner Vorrede zum Comm. in Zach. nach Erwähnung mehrerer mystischer Commentare, se historiae Judaeorum tropologiam miscuisse Christianorum, ut aedificaret supra petram et non super arenam ac stabile jaceret fundamentum, quod Paulus architectus posuisse se scribit.

exegetischen Studien durch die Verwirrung, welche die nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten bis zum Dreikapitelstreit anrichteten, nicht gestört und verdrängt worden wären. Die Schule in Antiochia selbst fand hiedurch ihren Untergang. Seit dem sechsten Jahrhunderte beschränkte man sich daher auf bloße Auszüge aus den exegetischen Schriften der älteren Kirchenlehrer in der Form von Catenen. So epitomirte im Oriente Procopius von Gaza am Anfange des sechsten Jahrhunderts die Schriften Theodor's.[1] Cassiodor († um 565) benützte gleichmäßig die Schriften der Alexandriner und Antiochener. Unter letzteren nennt er den Joh. Chrysostomus.[2] Aus diesem vorzüglich schöpften auch Theophylakt († um 1171) und Euthymius Zigabenus (um 1118). Bei Photius († 891) finden wir viele wörtliche Excerpte aus den Schriften unserer Exegeten.

178. In all diesen exegetischen Werken wird zuerst dem Litteralsinne, sodann dem mystischen Sinne Rechnung getragen. So bildete die Antiochenische Schule ein Gegengewicht gegen die Methode der Alexandriner. Ihrem Einflusse ist es zu danken, daß die irrthümlichen Principien des Origenes und die Nachtheile seiner Methode erkannt und ein heilsamer Mittelweg eingeschlagen wurde, nach welchem man dem historischen und geistigen Sinne gerecht zu werden strebte. Seit Isidor von Pelusium trat aus früher beregten Gründen bereits wieder mehr Neigung für den letzteren ein. Wollten aber die folgenden Exegeten, Homileten und Epitomisten der allegorischen Erklärungen zum Zwecke der sittlichen Erbauung nicht entbehren; konnten sie aus Mangel an sprachlichen und sachlichen Vorkenntnissen oder aus Überhäufung mit Berufsgeschäften den historischen Sinn weniger ausgedehnt erforschen und verwerthen: so traten sie doch nach dem Vorgange der Antiochener gegen die Geringschätzung und Verwerfung des historischen Sinnes und die origenistischen Principien allzeit in die Schranken. Epiphanius schließt den Katalog der Irrthümer des Origenes mit den Worten: *ἀλληγορεῖ δὲ λοιπὸν ὅσαπερ δύναται, τόντε παράδεισον τάτε τούτου ὕδατα καὶ τὰ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν καὶ τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τῆς γῆς. Ταῦτα δὲ καὶ τὰ τούτοις ὅμοια φλυαρῶν οὐ διαλείπει.*[3] Die origenistische Willkür der Allegorie konnte nunmehr, durch kirchliche Censur gebrandmarkt, nicht mehr aufkommen. Die griechischen und lateinischen Väter eiferten gegen sie. Hier stehe nur noch das Urtheil Gregor's des Großen. Obwohl er der

---

[1]) Keil, Einleitg. 2. Aufl. S. 658.

[2]) de instit. div. litt. ed. Migne tom. 70. p. 1108.

[3]) Panar. contra haer. 64. n. 4.

Allegorie sehr zugethan ist, spricht er doch das Princip aus: In verbis sacri eloquii prius servanda est veritas historiae et postmodum requirenda spiritalis intelligentia allegoriae. Tunc namque allegoriae fructus suaviter carpitur, cum prius per historiam in veritatis radice solidatur. [1]) Hiemit sagt er im Grunde nichts Anderes, als was unsere Schule so eindringlich gelehrt und zugleich in ihren Homilien und Commentaren zur Anwendung gebracht hatte. Im Mittelalter stellte Thomas von Aquin diese und andere Principien über den Litteral- und mystischen Sinn, welche wir als das Eigenthum der Antiochenischen Schule kennen gelernt haben, an die Spitze seiner Summa. [2])

179. Doch genug von dem direkten Einflusse, den die Ant. Schule auf die Exegese und Hermeneutik der Folgezeit geübt hat. Wir haben nun noch in Kürze der zwei Bücher des Junilius de partibus divinae legis zu gedenken, welche derselbe von Paulus, einem Zöglinge der von der Antiochenischen Schule abgezweigten Lehranstalt der Nestorianer zu Nisibis überkam. [3]) Sie sind eine systematische Einleitung in das Schriftstudium und für uns deßhalb höchst wichtig, weil wir hierin manchen hermeneutischen Regeln und Grundsätzen der Antiochenischen Schule begegnen, und weil diese Schrift im Mittelalter vielfach als Lehrbuch für die theologischen Studien benützt worden und also ein neuer Beleg für den Einfluß unserer Schule, wenn gleich in indirekter Weise ist. Die besagte Schrift ist in Fragen und Antworten abgefaßt und behandelt die ganze Wissenschaft des göttlichen Gesetzes in zwei Abtheilungen, von denen die erste (lib. I. cap. II—X.) die formelle Seite der hl. Schrift (superficiem dictionis), die zweite (lib. I. cap. XI — lib. II. cap. XXX.) ihren Inhalt bespricht (res, quas ipsa scriptura nos edocet). Junilius theilt hierin das ganze A. und N. T. nach der species dictionis in geschichtliche, prophetische, proverbiale und einfach didaktische Bücher (cap. III—VI). Die Bücher der ersten und letzten Art scheinen nach der Form der Darstellung leicht zu sein, während sie dem Inhalte nach meist schwer zu verstehen sind; bei den zwei anderen Arten ist die äußere Form schwer; doch ist das Meiste leichtverständlich. Bei dieser Eintheilung lernen wir auch den Kanon der Schule zu Nisibis kennen, der sich ohne Zweifel auf das Ansehen des Theodor von Mopsuestia stützt, [4]) wenn gleich seine

---

[1]) In evang. lib. II. hom. 40. n. 1.

[2]) P. I. quaest. 1. art. 10.

[3]) Sieh oben I. Theil S. 29. u. 88.

[4]) Vergleiche oben im II. Theile Num. 77. u. 78. Die von ihm verworfenen Schriften erscheinen hier als Bücher auctoritatis mediae.

extremen Aufstellungen hier gemildert erscheinen. Es werden (cap. VII.) dreierlei Bücher unterschieden, kanonische, bezweifelte und apokryphe (perfectae, mediae, nullius auctoritatis). Unter die mittlere Gattung rechnet er vom A. T. zwei Bücher der Chronik, zwei des Esdras, zwei der Makkabäer, das Buch Job, Judith und Esther (cap. III.). das Buch der Weisheit und das hohe Lied (cap. V.), vom N. T. den Brief des hl. Jakobus, den zweiten des hl. Petrus, den des hl. Judas, den zweiten und dritten des hl. Johannes (cap. VI.) und die Apokalypse (cap. IV.). Für das geringere Ansehn der genannten Schriften des A. T. beruft er sich auf die bei den Juden bestehende Unterscheidung, wie Hieronymus bezeuge. [1]) Bücher nullius auctoritatis werden keine angeführt und mögen hierunter auch Baruch und Tobias begriffen gewesen sein, welche unter der ersten und zweiten Gattung fehlen. Alle anderen Bücher werden als perfectae auctoritatis namhaft gemacht. Interessant ist, daß die deuterokanonischen Schriften Ekklesiastikus und der Hebräerbrief in der Reihe der kanonischen Bücher (perfectae auctoritatis) erscheinen. Die Verfasser der hl. Schriften sind an drei Merkmalen erkennbar (cap. VIII.), an den Überschriften und Proömien (die Propheten und Briefe der Apostel), oder an den Titeln allein (die Evangelien), oder aus der Tradition, wie die fünf ersten Geschichtsbücher dem Moses zugeschrieben werden. Im hebräischen Urtexte sind die hl. Schriften in gebundener (Psalmen, Job, Prediger und Manches bei den Propheten) oder ungebundener Rede abgefaßt (cap. IX.). Die Schriften des A. T. haben die Absicht, durch Wort und Vorbild auf das N. hinzuweisen, die des N. aber, die Herzen der Menschen für die Glorie der ewigen Seligkeit zu begeistern (cap. X.).

Die zweite Abtheilung des Werkchens behandelt den Inhalt der hl. Schriften in drei Abschnitten 1) von Gott, 2) von der gegenwärtigen und 3) von der zukünftigen Welt. Es werden der Reihe nach die Bezeichnungen der hl. Schrift für Gottes Wesenheit, Dreipersönlichkeit und Wirkungsweise (Schöpfung, Vorsehung, Vorbereitung des Zukünftigen und dessen Erfüllung) und für seine affirmativen und negativen Eigenschaften angeführt (lib. I. cap. XII—XX.). Hierauf wird die Lehre der Schrift von der Schöpfung und Regierung der Welt, von den Eigenschaften der Geschöpfe und von den Gesetzen u. dgl. zusammengestellt (lib. II. cap. I—XIV.). Die siebenzehn übrigen Kapitel handeln von den Berufungen, deren von Abraham bis Christus zehn gezählt werden, von den Typen und ihren Arten,

[1]) Die Berufung auf Hieronymus ist eine Bemerkung des Junilius selbst oder eine spätere Glosse.

von den Weissagungen des A. und N. T. In lib. II. cap. XXVIII. werden einige Regeln für das richtige Schriftverständniß mitgetheilt. Das Gesagte muß dem Sprechenden und dem Zwecke, zu dem es gesagt ist, angemessen sein und muß zu Zeit und Ort, zum Offenbarungsplane und zum Sittengesetze, Gott und den Nächsten zu lieben, passen. [1]) Für den göttlichen Charakter der hl. Schriften werden die Beweisgründe in cap. XXIX. zusammengestellt, wie sie ausführlich Chrysostomus in der ersten Homilie zu Matthäus bespricht. Der Glaube (cap. XXX.) steht höher als die Vernunft und kann dieser nicht widersprechen.

Die ganze Schrift des Junilius zeigt nach Inhalt, rationeller Anlage und logischer Durchführung deutlich den Charakter der Antiochenischen Schule und ist noch immer lesenswerth und instruktiv. Daß die Schule zu Nisibis bei solchen Leistungen die Aufmerksamkeit des Abendlandes auf sich zog und hier Nacheiferung fand, [2]) ist leicht erklärlich und für beide Theile gleich rühmlich.

180. Wir glauben nun die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete nach allen Seiten besprochen und gewürdigt zu haben. Im I. Theile haben wir ihre geschichtliche Stellung in der Reihe der übrigen christlichen Schulen betrachtet und ihren Ursprung, ihre Entwicklung, ihren Verfall und die Gründe für das glückliche Gedeihen ihrer Exegese entwickelt. Im II. Theile haben wir diese selbst in absoluter Darstellung aus den Erklärungsschriften der berühmtesten Antiochener kennen gelernt und ihre hermeneutischen Grundsätze zusammengestellt. Ein Gleiches geschah im III. Theile in relativer Beziehung zur früheren und gleichzeitigen Exegese, besonders zur Interpretation des Origenes. Außerdem haben wir ihren Einfluß auf die Geschichte der Dogmen und der Exegese besprochen. Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete ist uns bei der absoluten und relativen Betrachtung ihrer Exegese, sowie in ihrem historischen Einflusse als groß und bewunderungswerth erschienen, so daß die Verirrungen einzelner Lehrer ihren großartigen Leistungen gegenüber verschwinden. Es bleibt uns nur noch der Wunsch auszusprechen, die Schriften der Antiochenischen Exegetenschule möchten immer mehr geschätzt, gelesen, studirt und zu katechetischen und homiletischen Vorträgen verwerthet werden. Es wird dieß gewiß zu eigner Fortbildung und zur Erbauung, zum Nutzen und Frommen der Gläubigen geschehen.

---

[1]) Ähnlich Chrysostomus. Sieh oben I. Thl. S. 44.
[2]) Sieh oben I. Thl. S. 88.

Kihn, Heinrich,

Die ältesten christlichen Schulen überhaupt und die Schulen zu Antiochia, Edessa und Nisibis insbesondere

Bd.: 2

Weissenburg 1866